Der Himmel.

Speculativ dargestellt

von

Lic. Joseph Bautz,
Privatdocent an der Academie zu Münster.

Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariates zu Mainz.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1881.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 15. Januarii 1881.

CAROLUS AL. OHLER,
Can. Cap. Cath. et Cons. Eccles.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Vorwort.

Die Glorie des auferstandenen Leibes hat ihren nächsten Grund in der Glorie der Seele, und die Betrachtung der zukünftigen leiblichen Herrlichkeit führt ganz naturgemäß zu einer genaueren Erforschung jener Herrlichkeit und Glorie hinüber, von welcher die leibliche nur ein schwacher Abglanz ist. Die Studien über den Auferstehungsleib haben den Verfasser in seinen Mußestunden zu Studien über die himmlische Seligkeit weitergedrängt, und er hat denselben mit freudigem Interesse sich hingegeben. Handelt es sich doch um ein Mysterium, welches das letzte und höchste Ziel des christlichen Hoffens und Harrens in sich birgt, um ein Geheimniß, zwar reich an Schwierigkeit, aber noch reicher an himmlischer und wahrhaft göttlicher Schönheit. Der Verfasser, in Anbetracht seiner Unzulänglichkeit, in Anbetracht der großartigen Erhabenheit des Geheimisses, ist sich voll und ganz bewußt, daß Mangelhaftigkeit der Grundzug seiner Arbeit ist. Gleichwohl hat er sich Muth gemacht, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben. Denn einmal ist er auch hier, wie sonst, bei den alten Lehrern der Scholastik in die Schule gegangen und gibt im Grunde nur wieder, was er bei St. Thomas, Bonaventura, Suarez u. A. gelernt hat. Ein anderer Grund aber, der ihn zur Heraus-

gabe bewogen hat, ist der Umstand, daß seines Wissens, wenigstens aus neuerer Zeit, eine Arbeit von der Art der seinigen nicht vorliegt. Das Werk von Keel[1]), zumal der dritte den Himmel behandelnde Theil, ist durch und durch populär gehalten und stellt die sinnfällige Außenseite der himmlischen Seligkeit in den Vordergrund. Dr. Kirschkamp's prächtiges Büchlein über Gnade und Glorie[2]), sowie Dr. Schnütgen's treffliche Schrift über die selige Anschauung[3]) ziehen bloß einzelne wichtige Seiten der Gnade und Glorie in Betracht. Und so glaubte der Verfasser, daß eine im Geiste der Scholastik gehaltene, möglichst allseitige und zugleich möglichst knappe und bündige Darstellung der Lehre vom Himmel nicht ganz unwillkommen sein würde.

Der Schwerpunkt unserer Untersuchung dürfte in das speculative Gebiet hineinfallen. Denn die göttliche Offenbarung gibt ja nur wenige Anhaltspunkte über unser Mysterium, und die Aufgabe des katholischen Theologen wird also naturgemäß darin gipfeln müssen, von diesen Anhaltspunkten ausgehend auf speculativem Wege zu weiteren Ergebnissen vorzudringen. Daraus erklärt sich der vorwiegend speculative Charakter unserer Arbeit. Die positive Seite unseres Lehrpunktes ist übrigens doch nicht ganz vernachlässigt und durfte nicht ganz vernachlässigt werden. An einigen Stellen, wo es zweckmäßig schien, tritt sie sogar mehr in den Vordergrund, während sie im übrigen allerdings durchweg der speculativen Behandlung das Feld räumt. — Bei dem Reichthum und der Tiefe der scholastischen Darstellung bringen die Schriften unserer Mystiker,

---

1) Die jenseitige Welt. Einsiedeln 1869. — 2) Würzburg 1878.
3) Die visio beatifica. Würzburg 1867.

soviel wir ermitteln konnten, nichts wesentlich Neues, was in der vorliegenden Arbeit und für den Zweck, den sie sich gesetzt, besonders verwendbar gewesen wäre. Wir haben die wichtigsten Offenbarungen der h. Mechtildis, Brigitta, Hildegard, Gertrud u. A. nicht zwar durchstudirt, aber doch mit einiger Aufmerksamkeit durchgesehen, haben aber nichts Belangreiches ermitteln können, was für unsern Zweck geeignet schien. Immerhin wäre es möglich, daß uns das eine oder andere entgangen wäre. P. Martin von Cochem und das Leben des h. Franziscus lieferten uns einige Züge, freilich nur für Fragen von untergeordneter Bedeutung, die wir glaubten, hier und da in einer Anmerkung verwerthen zu dürfen. —

Der Verfasser hat nichts von dem, was zur Sache zu gehören schien, wissentlich übergangen. Streitfragen, denen er Schritt für Schritt begegnete, und die nach seinem Ermessen weniger wichtig waren, ist er aus dem Wege gegangen und hat diejenige Lehre einfach proponirt, die ihm am meisten begründet zu sein schien. In einzelnen wichtigen Punkten freilich ist er auf die Controversen näher eingegangen und hat, objectiv die Dinge prüfend, nach bestem Wissen und Gewissen sich seinen Standpunkt gewählt. — Das einschlägige Material findet sich in den Schriften der Scholastiker an verschiedenen Orten zerstreut; wir haben alles, so gut es uns möglich war, in eine entsprechende Ordnung zu bringen gesucht. Ausgehend von der natürlichen Verfassung der anima separata haben wir zunächst den Zustand der himmlischen Gnade darzulegen versucht, die im lumen gloriae ihren Glanzpunkt erreicht. Alsdann folgt im zweiten Abschnitte eine Besprechung der Frucht des lumen gloriae, des Actes der seligen Anschauung und

seiner Objecte. Im dritten Abschnitte folgt dann endlich eine Darstellung der Seligkeit, die sich in Kraft der seligen Anschauung über den ganzen Menschen, über Seele und Leib, ergießt. —

Sollte es dem Verfasser gelungen sein, die scholastische Lehre über die himmlische Seligkeit einigermaßen zum befriedigenden Ausdrucke gebracht zu haben, so würde er mit der Frucht seiner Arbeit vollauf zufrieden sein.

Münster am h. Weihnachtsfeste 1880.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Die natürliche und übernatürliche Ausstattung des seligen Geistes.

Zweiter Abschnitt.

Die Anschauung Gottes und ihre Objecte.

Dritter Abschnitt.

Die ewige Seligkeit. Ihre Substanz, Proprietäten und Beigaben.

Erster Abschnitt.

Die natürliche und übernatürliche Ausstattung des seligen Geistes.

---

§. 1.

Das natürliche Erkennen des Geistes. Lösung einiger Schwierigkeiten.

1. Nach Gottes gnädigem Gerichte, nach Abbüßung aller Sündenschuld geht die Seele in die himmlische Wohnung hinüber. Wollen wir ihren Zustand einigermaßen verstehen, so müssen wir damit beginnen, zuvor die natürliche Verfassung so viel als möglich kennen zu lernen, in welcher sie sich jetzt befindet. — Die Seele ist losgelöst von den Banden ihrer Leiblichkeit und zwar vollständig; sie ist auch frei von einer sogenannten ätherischen Leiblichkeit, welche von einigen Philosophen und Theologen angenommen wird[1]); sie ist also nicht zwar reiner Geist, sie ist aber zur anima separata geworden. Dieser veränderten Seinsweise entsprechend nehmen auch die Thätigkeiten der Seele und die ihnen zu Grunde liegenden Potenzen eine veränderte Gestalt an. Einzelne dieser Potenzen, die vegetativen und die sensitiven, haben im Compositum ihr Subject. Sobald also das Compositum aufgehört hat, hört nicht bloß die Thätigkeit jener Potenzen auf, sondern auch die Potenzen selbst haben ihre Wirklichkeit, ihr actu esse verloren. Nur der Kraft, der Wurzel nach bleiben sie in der Seele zurück, sofern in der Seele Keime liegen, welche fähig sind, bei Wiederherstellung des Compositums sich wieder zur vollen Potenz zu entwickeln. Andere Potenzen hingegen, der Intellect und der Wille, haben in der Seele allein ihr Subject. Sie also bleiben nicht bloß als Potenzen, sondern als thätige Potenzen in der anima separata bestehen, und die Vorstellung eines sog. Seelenschlafes bis zur Auferstehung erscheint schon vom philosophischen Stand-

---

1) Vgl. Auferstehungsleib S. 102 ff.

punkte aus als ungereimt[1]). — Aber die veränderte Seinsweise der Seele wirkt auch auf die Thätigkeit der höheren Vermögen, und zwar zunächst des Intellectes, modificirend ein. Die sinnliche Wahrnehmung hat ja aufgehört, und die Thätigkeit des Intellectes vollzieht sich demnach ohne Betheiligung des sinnlichen Theiles; sie geht weder von sinnlichen Vorstellungen aus, noch auch ist sie in ihrem Verlauf von solchen begleitet. Das Erkennen der anima separata hat, der englischen Erkenntniß ähnlich, eine rein geistige Form angenommen[2]). — Welches sind nun aber die Objecte dieser eigenthümlichen Erkenntniß, und welche Erkenntnißmittel stehen der abgeschiedenen Seele zu Gebote?

2. Damit ein Erkenntnißact zu Stande kommen könne, ist wesentlich erforderlich, daß das Erkenntnißobject in irgend einer Weise mit dem Erkenntnißvermögen verbunden ist, sei es seiner Substanz nach, oder sei es seinem Abbilde nach[3]). Im einen Falle ergibt sich die Erkenntniß per substantiam, im anderen die per speciem. Der Act der Erkenntniß selbst besteht dann darin, daß die erkennende Thätigkeit das Object, mag es in der einen oder andern Weise mit dem Vermögen verbunden sein, erfaßt und ergreift, dasjenige, was es ist, actu denkt und geistig spricht. Im Erkenntnißacte also erzeugt der Geist in sich selbst ein sog. verbum mentis, bez. eine species expressa, sofern die species, die als impressa mit dem Vermögen verbunden war, im Acte zur expressa sich gestaltet. Das Erkenntnißbild (species impressa) verhält sich übrigens nur als Stellvertreterin des Objectes. Ist das Object so geartet, daß es selbst unmittelbar mit dem Vermögen zum Zwecke des Actes in Verbindung treten kann, und ist es thatsächlich mit ihm verbunden oder ihm doch unmittelbar präsent, dann bedarf es eben der species impressa nicht, sondern das Object selbst tritt an ihre Stelle[4]).

Aus dem Gesagten erschließen wir nun unmittelbar, welches das erste und nächste Erkenntnißobject für die anima separata, und von welcher Art diese Erkenntniß sei. — Hier auf Erden erkannte die Seele sich selbst nicht unmittelbar per substantiam, sondern, weil

---

1) S. 1 q. 77. a. 8. — 2) S. 1 q. 89. a. 1.

3) S. 1 q. 84 sqq. — Kleutgen, Phil. 2. Aufl. I. S. 23 ff.

4) Requiritur species impressa, quando vel obiectum non existit, vel non est per se praesens intellectui, vel non est sufficienter intelligibile propter suam materialitatem. *Billuart,* De Deo. Diss. 4. a. 6.

alle höhere Erkenntniß des Menschen die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt, nur durch ein abstractes und darum allgemeines Erkenntnißbild. Die vom Leibe losgelöste Seele aber bedarf einer solchen Species nicht. Das Erkenntnißobject, ihre eigene Substanz, steht ja zu der erkennenden Potenz im vollkommensten Verhältnisse, um sich mit derselben zum Zwecke des Actes verbinden zu können; und thatsächlich ist sie mit der Potenz auf's innigste, sogar wesenhaft, verbunden, ihr also auf's unmittelbarste präsent[1]). Darum erkennt die anima separata sich selbst unmittelbar durch ihre eigene Substanz, nicht aber durch eine stellvertretende und unvollkommene Species[2]). Und weil Object und Potenz in so vollkommener Proportion stehen, so erschöpft die erkennende Thätigkeit den ganzen Inhalt des Objectes; die Seele erkennt in sich selber alles, was in ihr erkennbar ist, ihre Substanz, Eigenschaften, Bestimmungen, Potenzen, Thätigkeiten; sie erkennt sich comprehensiv. Und weil sie sich comprehensiv erkennt, darum erkennt sie auch vollkommen ihr Verhältniß zu Gott, sie weiß sich von Gott erschaffen, sie sieht sich fortwährend von ihm im Dasein erhalten, sie erkennt sich als ein Ebenbild seines unendlichen Wesens; sie erkennt also, indem sie sich selbst erkennt, zugleich auch Gottes Dasein und sein Wesen, ungleich vollkommener, als es auf Erden der Fall war. Dazu kommt, daß die Seele auch die übrigen Dinge der Schöpfung vollkommener erkennt, wie ehemals, und daß sie insbesondere auch die Engelwelt erkennt in ihrer unbeschreiblichen Erhabenheit und Schönheit. Die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen, wie sie der anima separata gegeben ist, übertrifft also die diesseitige in unvergleichlich hohem Grade.

3. Die anima separata erkennt sich selbst, sie erkennt aber auch alle anderen seligen Geister. Denn der selige Geist, so lehren begründend die Theologen, erkennt im Himmel alles dasjenige, was zu erkennen er ein vernünftiges und berechtigtes Interesse hat. Nun aber bilden die seligen Himmelsbewohner eine innige und heilige Gemeinschaft; sie sind durch das Doppelband der Natur und der Gnade auf's innigste mit einander verbunden. Jeder einzelne hat demnach das lebhafteste Interesse, alle Glieder dieser heiligen Gemeinschaft, alle seine Brüder und Freunde zu erkennen. Und folglich ist auch

---

1) Auf die zur unmittelbaren Erkenntniß erforderliche Proportion zwischen Potenz und Object kommen wir später noch zurück.

2) S. 1 q. 89. a. 2.

einem jeden diese Erkenntniß vom gütigen und weisen Schöpfer und Vollender der Dinge möglich gemacht.

Was nun aber die Art und Weise dieser Erkenntniß betrifft, so erkennt zwar die anima separata sich selbst durch ihre eigene Substanz, alle anderen seligen Geister aber nur durch besondere Erkenntnißbilder oder Species. So lehren die Theologen mit Uebereinstimmung, und nur darüber herrscht in gewissem Sinne Meinungsverschiedenheit, ob die Seele diese Erkenntnißbilder direct von den Objecten selbst gewinne, oder ob sie dieselben unmittelbarer göttlicher Einflößung verdanke. Einzelne Theologen, z. B. Suarez, sind der Meinung, die erstere Annahme lasse sich wenigstens als eine mögliche vertheidigen[1]). Indessen von vielen anderen, insbesondere thomistischen Theologen, wird selbst diese Möglichkeit nicht zugegeben. Darin stimmen aber so ziemlich alle Theologen mit dem h. Thomas[2]) überein, daß die anima separata thatsächlich jene Erkenntnißbilder sofort im Augenblicke ihrer Trennung vom Leibe durch unmittelbares göttliches Zuthun empfange; und zwar sei diese Mittheilung auf Gott als den auctor naturae zurückzuführen[3]). Denn der anima separata sei es natürlich, in ähnlicher Weise zu erkennen, wie die Engel. Nun vollziehe sich aber die naturgemäße Erkenntniß der Engel durch anerschaffene Erkenntnißbilder. Und folglich bethätige sich Gott als auctor naturae, wenn er — durch Einflößung von Erkenntnißbildern — die abgeschiedene Seele zu der ihr connaturalen Erkenntnißweise befähige. — Wenn also das leibliche Auge sich geschlossen, tritt die Seele nicht blind in dunkle Nacht hinaus. Durch göttliches Zuthun öffnet sich ihr sofort ein anderes Auge und leuchtet ihr sofort ein anderes Licht. Offenen Auges schaut sie eine neue, lichte Welt, das erhabene Reich der Geister.

Obgleich nun jene Erkenntnißbilder ihr Dasein keiner unmittelbaren und physischen Einwirkung des Objectes selbst verdanken, so wird gleichwohl durch dieselben das Object selbst intuitiv, in realer Präsenz und Existenz geschaut, und räumliche Distanzen sind in dieser Hinsicht völlig irrelevant. Räumliche Distanzen sind nämlich nur dann von Einfluß, wenn das Object selbst, wie bei der sinnlichen

---

1) T. 3. tr. 2. l. 6. c. 6. n. 4 sq. cf. T. 2. l. 2. c. 5. n. 26 sq.
2) L. c. Näheres im Mainzer Katholik. 1880. II. I. Heft. S. 1 ff.
3) Q. 19. de verit. a. 1. ad 13. cf. *Sylvius* in S. l. c. a. 1.

Wahrnehmung, auf das erkennende Vermögen durch Erzeugung der Species einen physisch verändernden Einfluß ausüben muß. Denn das Object bei seiner beschränkten Macht hat auch nur einen beschränkten Wirkungskreis. Ist aber ein Erkenntnißbild, welche das Ding darstellt, ganz wie es ist, bereits im Erkenntnißvermögen vorhanden, dann bedarf es eines solchen Einflusses seitens des Objectes nicht. Nur dieses ist erforderlich, daß das Object die erkennende Thätigkeit terminire, als Terminus der Anschauung ihr gegenüberstehe; und dieses leistet das Object einfach dadurch, daß es in der Erkenntnißsphäre des erkennenden Principes objectiv da ist, mag die zwischenliegende Distanz eine geringe oder eine bedeutende sein [1]). Die Species ist es ja bekanntlich nicht, welche unmittelbar geschaut wird; sie wird erst durch Reflexion über den Erkenntnißact wahrgenommen. Was im Erkenntnißacte direct erkannt, bez. geschaut wird, ist das Object selbst durch das Medium der Species [2]).

Wie die anima separata sich selbst comprehensiv erkennt, so erfaßt sie auch die übrigen Menschenseelen erschöpfend in ihrer ganzen Erkennbarkeit, in allen ihren Bestimmungen und Eigenthümlichkeiten, den wesentlichen sowohl als auch den individuellen. Denn da die eine Menschenseele zur andern in vollkommenster Proportion steht, so ist die Erkenntniß der einen fähig, dem geistigen Abbilde nach alles dasjenige in sich zu haben und auszudrücken, was in der andern erkennbar ist. Bezüglich der Engel aber eignet der anima separata nach Lehre des h. Thomas [3]) und der meisten übrigen Theologen zwar eine intuitive, aber keine comprehensive Erkenntniß. Denn es fehlt die vollkommene Proportion zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, da das Sein der Menschenseele specifisch unvollkommener, als das der Engel ist [4]).

Die eingeflößten Erkenntnißbilder ruhen habituell im erkennenden Vermögen; die Seele ist befähigt, vermittelst derselben die entsprechenden Objecte intuitiv zu erkennen. Damit der Act der Intuition wirklich erfolge, muß die Species mit der erkennenden Thätigkeit in Verbindung treten, und dann erst wird der andere Geist in seiner realen Existenz und Präsenz intuitiv wahrgenommen. Daß nun aber die Species zum Zwecke dieser Intuition aus der Potenz

1) S. l. c. a. 7. — *Bannes* in S. 1. q. 57. a. 2. — *Suarez* T. 2. c. l. c. 6. n. 23.

2) S. 1. q. 85. a. 2. — 3) S. 1. q. 89. a. 2. — 4) S. 1. q. 75. a. 7.

heraus vor die erkennende Thätigkeit hintrete, hat seinen Grund bald in der erkennenden Seele selbst, die, um gewisse Objecte zu schauen, die entsprechenden Erkenntnißbilder aus der Tiefe der Potenz heraufholt; oder es hat seinen Grund darin, daß, wie wir sogleich erläutern müssen, kraft göttlicher Disposition, die entsprechenden Species vor die Thätigkeit hintreten, sobald etwas im Reiche der Geister das Interesse und die Aufmerksamkeit eines andern Geistes herausfordert. So schaut also die Seele sowohl diejenigen, welche sie selbst zu schauen wünscht, als auch diejenigen, welche wünschen, von ihr geschaut zu werden.

4. Die seligen Geister im Himmel bilden eine liebende Gemeinschaft, darum erkennen und schauen sie sich. Derselbe Umstand fordert aber auch, daß zwischen ihnen ein Gedankenaustausch, eine Sprache möglich sei. Denn ohne Sprache ist eine Societät vernünftiger Wesen nicht denkbar, am allerwenigsten ein gesellschaftliches Leben seliger Geister, die durch natürliche und übernatürliche Verwandtschaft, durch innigste Freundschaft und Liebe, durch die Gemeinsamkeit ihrer Ziele und Bestrebungen mit einander verbunden sind. Die Art und Weise, diese Geistersprache zu erklären, ist indessen nicht ohne Schwierigkeit, wie von sämmtlichen Theologen hervorgehoben wird. Denn wir Menschen, mit allen unseren Vorstellungen im Sinnlichen haftend, erschwingen uns nur mühsam und nur annähernd zu einem Verständnisse für das rein Geistige und für die Lebensbedingungen, welche im Reiche der Geister maßgebend sind.

Mit jemanden sprechen, erklärt der h. Thomas, heißt nichts anderes, als demselben unsere inneren Gedanken kundmachen. Die Gedanken der Menschen nun sind durch eine doppelte Schranke der Erkenntniß eines anderen Menschen verschlossen, einmal durch den Willen des Menschen, der sein Inneres nicht offenbaren will, dann durch die Hülle der Leiblichkeit, die unser Inneres und seine Gedanken verbirgt. Darum genügt zur Kundmachung derselben nicht der einfache Wille, sondern wir bedürfen auch äußerer, wahrnehmbarer Zeichen, vermittelst welcher sie aus der Hülle der Leiblichkeit heraus nach außen sinnfällig hervortreten. Beim reinen Geiste also ist der Wille, kraft dessen er seine Gedanken auf die Erkenntniß eines anderen Geistes hinordnet, allein hinreichend, damit dieselben wahrgenommen und verstanden werden[1]).

1) S. 1 q. 107. a. 1.

In der näheren Erklärung gehen die Theologen auseinander. Um von der Theorie einiger wenigen abzusehen, welche für den Verkehr der Geister gewisse geistige Zeichen zum Ausdruck der Gedanken annehmen [1]), so erübrigen noch zwei andere Theorien, die jedenfalls acceptabeler sind. Suarez zunächst und andere Theologen nehmen eine physische Einwirkung des redenden Geistes auf die Erkenntniß des hörenden an [2]). Der redende Geist erzeuge in der Erkenntniß des hörenden eine Species, welche sowohl den Act der Rede, als auch deren Inhalt zum Ausdrucke bringe. Und man wird die innere Möglichkeit eines solchen Vorganges wohl nicht bestreiten können. Mißlich freilich ist es, daß bei dieser Voraussetzung eine unmittelbare Nähe beider Geister nothwendig ist, was eine gewisse Beschränkung ihres Verkehres involvirt. Darum dürfte die Theorie anderer, meist thomistischer Theologen besser gefallen, welche von einer physischen Einwirkung gänzlich absehen und nur eine moralische gelten lassen. Gott hat, so erklären sie, allen Geistern die Idee alles dessen in der Schöpfung eingepflanzt, was zu wissen für sie Interesse hat. So lange nun die Gedanken eines Geistes durch den Willen dieses Geistes in dessen Innerem verschlossen sind, gehören dieselben noch gar nicht zur Sphäre der von den übrigen Geistern vermittelst der Ideen erreichbaren geschöpflichen Dinge. Sobald aber jener Geist durch freien Willensact seine Gedanken auf die Erkenntniß der Anderen hinlenkt, treten dieselben aus ihrer Verborgenheit heraus in die naturgemäße Erkenntnißsphäre desjenigen Geistes oder auch derjenigen Geister hinein, auf welche sie hingeordnet sind, und werden dann von diesen mittelst der eingegossenen Ideen im redenden Geiste unmittelbar, intuitiv geschaut. Räumliche Distanzen thun nämlich auch hier zur Sache nichts. —

Aber wenn die Mittheilung des redenden Geistes schon von Anfang an mit der Idee dieses Geistes im Hörenden ist, hat dann letzterer nicht schon vorher wenigstens ein abstractes Wissen um dieselbe; und wie ist es dem redenden Geiste überdies möglich, vielleicht aus weiter Ferne, die Aufmerksamkeit des andern auf seine Mittheilung hinzulenken?

Freilich ist es wahr, daß dem seligen Geiste zahlreiche Ideen

1) Näheres im Katholik a. a. O. S. 20 ff.
2) De angel. l. 2. c. 27. n. 35 sqq.

ursprünglich eingegossen wurden. Aber hieraus folgt noch nicht, daß er sie alle von Anfang an actu und distinct erkennt. Wie die göttliche schöpferische Idee von Ewigkeit der Kraft nach alle Dinge in sich schließt, obgleich dieselben erst in der Zeit und jedes zu seiner Zeit successiv in's Dasein treten, so hat die dem seligen Geiste eingeflößte Idee von Gott Kraft empfangen, dem Geiste alle Dinge, die ihn betreffen, zur Anschauung zu bringen, aber nur successiv, jedes zu seiner Zeit. Sobald also der eine Geist zum andern redet, tritt die den redenden darstellende Species sammt dem Inhalte seiner Rede in entsprechender Entfaltung vor die Erkenntniß des andern hin, erregt hierdurch ganz von selbst dessen Aufmerksamkeit und befähigt ihn, durch sie zu erkennen, was ihn jetzt betrifft. — Einzelne Thomisten geben auch wohl folgende, etwas veränderte Erklärung: Gott wirkt durch seine providentia naturalis zur Thätigkeit aller geschaffenen Ursachen in einer Weise mit, wie es ihre Natur erheischt. Sobald also im Bereiche der Schöpfung sich etwas ereignet, was auf einen Geist Bezug hat, erregt Gott durch seine providentia naturalis dessen Aufmerksamkeit und lenkt sie auf diejenige Species hin, durch welche er jetzt, was ihn betrifft, zu erkennen vermag [1]).

---

1) *Billuart,* De angel. Diss. 7. a. 1. cf. Diss. 3. a. 2. § 2. — *Sylvius* in S. 1 q. 107. — Wie die heiligen Engel, unter Umständen auch die Teufel, mit den Menschen auf Erden durch die Sprache in Verkehr treten, um zu belehren, zu trösten, zu warnen, heilsam zu erschüttern, so gilt ein Gleiches kraft göttlicher Dispensation auch von der anima separata, wie der h. Thomas und die Theologen im Anschluß an die Väter (Hieronymus, Gregor den Großen, Augustinus) hervorheben. Und zwar gilt dieses nicht bloß vom seligen, sondern auch vom unseligen Menschengeiste, auch von den Seelen im Fegfeuer, welch' letztere auch in der Absicht erscheinen, um bei den Ueberlebenden Trost und Hülfe zu suchen. Freilich kommt es mitunter vor, daß bei solchen Erscheinungen nicht die Seele selbst präsent ist, sondern an ihrer Stelle ein Engel, der die Belehrung gibt, oder auch ein Teufel, der den Menschen betrügen will. Der h. Thomas verweist auch hier auf die zahlreichen Beispiele, welche der h. Augustin gesammelt hat. Die Weise der Gedankenmittheilung ist hier freilich eine andere, als es im Verkehre der reinen Geister unter sich der Fall ist. Entweder erscheint die anima separata in einem angenommenen Leibe, den sie selbst sich bildet, oder der ihr von Gott oder den Engeln bereitet wird, und sie formirt dann mit Hülfe dieses leiblichen Instrumentes vernehmbare Laute und Worte. Oder sie naht dem Menschen ohne eine solche leibliche Hülle, und dann macht sie sich dadurch bemerkbar, daß sie durch Irritation der sensitiven Nerven vernehmbare Worte und das Bild ihrer frühern Leiblichkeit producirt. — *Suarez,* T. 2. l. 2. c. 28. n. 63—72. — Suppl. q. 69. a. 3. Appendix de purgat. a. 2.

5. Auch von der sichtbaren Welt hat die anima separata Kenntniß. Denn was der Mensch hier auf Erden gelernt und gewußt hat, geht ja im Tode nicht verloren. Nur des Sinnlichen, der sinnlichen Thätigkeiten, der sinnlichen Vorstellungen ist die Seele entkleidet worden; alle intellectuellen Begriffe aber, in rein geistiger Form, gehen mit ihr in's Jenseits hinüber [1]). Aber auch auf ein göttliches Zuthun berufen sich die Theologen. Denn das natürliche Wissen eines jeden dahingeschiedenen Menschen ist höchst unvollkommen und beschränkt, und das unmündige Kind nimmt gar kein erworbenes Wissen mit in die andere Welt hinüber. Und doch hat der vernünftige Geist ein ganz natürliches Interesse, das ganze Universum, dem er angehört, dessen Centrum und Krone er ist, seiner Fassungskraft entsprechend kennen zu lernen. Und so wird ihm dieses Wissen im Zustande der Vollendung, wo alle natürlichen Triebe des Geschöpfes ihre entsprechende Vollendung und Befriedigung gewinnen, kraft göttlichen Zuthuns mitgetheilt. Auch hier sind Erkenntnißbilder, welche Gott der Seele bei der Trennung vom Leibe einflößt, das natürgemäße Erkenntnißmittel [2]).

Doch erreicht dieses Erkennen der Seele nicht die Vollkommenheit jenes Wissens, welches dem Engel gegeben ist. Der Engel erkennt vermöge der anerschaffenen Species nicht bloß die allgemeine Wesenheit der Dinge, die Gattungen und Arten, er erkennt auch jedes einzelne Individuum mit comprehensiver Erkenntniß. Die Erkenntniß der menschlichen Seele aber ist eine unvollkommenere. Auch sie erkennt das gesammte Universum, aber nur im Allgemeinen, in seinen Grundlinien, nicht im Detail; sie erkennt die Gattungen und Arten, nicht aber die einzelnen Individuen [3]). Denn so entspricht es der richtigen Ordnung der Dinge. Der Engel befindet sich auf einer

---

1) S. 1. q. 89. a. 5. sq.

2) Auch die verdammten Geister nehmen das hier auf Erden gewonnene Wissen mit in die Hölle hinüber. Ein weiteres Wissen wird ihnen durch göttliche Einflößung insoweit mitgetheilt, als es zu ihrer größeren Pein gereicht. In Folge dessen erkennen sie alles Böse, was sie auf Erden gethan, das viele Gute, was ihnen Gott zu ihrem Heile vergeblich zugewendet; das unvergleichliche Glück, welches sie verscherzt haben. Ein lebendiges Bild dieses Glückes wird ihnen am jüngsten Tage vor Augen gestellt, und die schmerzliche Erinnerung daran nehmen sie auf ewig mit in den Abgrund. *Suarez* T. 3. tr. 2. l. 6. c. 7. — Suppl. q. 98. a. 7 sqq.

3) S. l. c. a. 3. sq.

wesentlich höheren Stufe des Seins, er steht Gott wesentlich näher, als der Menschengeist, und darum gebührt ihm auch eine wesentlich vollkommenere Erkenntniß. Und die gegentheilige Ansicht des Suarez [1]), der auch der anima separata schon auf Grund ihrer Natur ein allseitiges Wissen des Einzelnen vindiciren will, erscheint somit nicht hinlänglich begründet. — Doch spricht der h. Thomas der menschlichen Seele nicht jedwede Erkenntniß der Einzeldinge ab. Manches erfährt sie durch Mittheilung der heiligen Engel oder jener Seelen, die nach ihr von der Erde geschieden sind. Aber Gott hilft noch in einer anderen Weise, und zwar schon als auctor naturae, d. h. durch naturgemäße Erkenntnißbilder, die er der Seele sofort beim Hinscheiden zum Zwecke ihrer natürlichen Vollendung, zur Befriedigung ihrer natürlichen Interessen und Wünsche einflößt. Die Seele hat ein natürliches, lebhaftes Interesse, allen denjenigen geistig nahe zu bleiben, denen sie auf Erden nahe stand, ihre Schicksale zu verfolgen, ihren Zustand zu kennen. Gott flößt ihr also diejenigen Erkenntnißbilder ein, durch welche sie successiv, nach Maßgabe der objectiven Entwickelung, erkennt, was sie interessirt, die Familie, die Communität, der sie angehörte oder vorstand, die einzelnen Personen, ihre Schicksale, ihre Thaten, ihre Freuden und Leiden. Und auch dieses erkennt sie intuitiv, in realer Präsenz, weil auch hier räumliche Distanzen nicht von Einfluß sind. Und so ist also das Erkennen und Wissen der anima separata, wenn wir bloß ihre natürliche Vollkommenheit in's Auge fassen, ein allseitiges und reiches, das alle berechtigten Wünsche weitaus befriedigt [2]).

Die Schranken, die dem natürlichen Erkennen der Engel eignen [3]), kommen um so mehr dem Erkennen des Menschengeistes zu. Er erkennt nicht die geheimen Gedanken und Willensentschlüsse anderer Menschengeister; er erkennt dieselben erst dann, wenn sie ihm durch die Geister selbst in geistiger Ansprache oder auch durch göttliche Offenbarung kundgemacht werden. Ebensowenig erkennt er, von einer besonderen göttlichen Erleuchtung abgesehen, mit Gewißheit die Dinge

---

1) T. 3. tr. 2. l. 6. c. 7 sq.

2) S. l. c. a. 4, 7, 8. — Der h. Thomas macht auch auf die Erscheinungen der Geister aufmerksam, bei welchen sie warnend, ermahnend, belehrend ein reiches Wissen bekunden. Speciell verweist er auf die Erscheinung Samuels bei Saul.

3) Katholik 1880. II. 2. Heft. S. 123 ff.

der Zukunft, soweit sie contingent sind und in göttlicher und creatürlicher Freiheit ihre Ursache haben. Er erkennt dieselben, sofern sie von Interesse für ihn sind, erst zur Zeit, wo sie sich verwirklichen, entweder durch Mittheilung der heiligen Engel oder anderer Menschengeister, die Zeugen derselben auf Erden waren, oder auch durch eingegossene Species, die sich parallel mit der objectiven Wirklichkeit kraft göttlicher Disposition entfalten.

Der Engel, der durch sein anerschaffenes Wissen im Vollbesitz der Wahrheit ist, ist eben deßwegen nicht genöthigt, die Wahrheit aufzusuchen. Diejenigen Denkoperationen also, deren wir Menschen uns hier auf Erden bedienen, um die Wahrheit aufzufinden und die aufgefundene zu erweitern, zu vertiefen und zu entwickeln, also einerseits die schlußfolgernde und andererseits jene urtheilende Thätigkeit, in welcher wir einem Dinge Bestimmungen zu- oder absprechen, um seinen Begriff genau und allseitig zu bestimmen, beide sind dem Engel fremd. Bei der anima separata, der von Gott das ihr zukommende Wissen ebenfalls mitgetheilt wird, dürfte es sich folglich ganz analog verhalten. Darauf weist anscheinend auch der h. Thomas hin, wenn er von dieser Seele sagt, sie erkenne ganz nach Weise des Engels [1]). Andere Theologen aber sprechen unsere Lehre mit ausdrücklichen Worten aus und erklären sie für eine probable Sentenz [2]). Bezüglich mancher Punkte, z. B. bezüglich der inneren Gedanken anderer Geister und der contingenten, freien Zukunft, eignet nun freilich der Seele bloß ein c o n j e c t u r a l e s Wissen. Und man kann hier, wie beim Engel, allerdings verschiedener Meinung sein, ob dieses Wissen auf Schlußfolgerung beruhe, oder ebenfalls ein einfaches Schauen sei. Die Ansichten der Theologen sind getheilt, und es dürfte schwer, aber auch von geringem Belange sein, die Streitfrage zu entscheiden [3]). — Jedenfalls irrt aber die Seele nicht in diesem ihrem conjecturalen Erkennen. Wo ihr keine Gewißheit gegeben ist, da fällt sie auch kein bestimmtes und unbedingtes Urtheil. Sie beschränkt sich darauf, das eine oder andere für möglich oder auch, sofern Gott es nicht anders geordnet hat, für wahrscheinlich zu halten [4]).

---

1) 2. c. gent. c. 81. — 2) *Sylvius* in S. 1. q. 89. a. 5.
3) Katholik a. a. O. S. 136 f.
4) *Suarez* T. 4. tr. 1. Disp. 8. sect. 3.

6. Die Seele wird also im Himmel eine ihrer Natur proportionirte intellectuelle Thätigkeit ausüben. Außer diesem natürlichen Erkennen eignet ihr aber gleichzeitig die übernatürliche, unmittelbare Anschauung Gottes. Dazu kommt vom Tage der Auferstehung an eine dritte Thätigkeit, die sinnliche Wahrnehmung. Man könnte also die Frage aufwerfen, und wir beantworten dieselbe am besten gleich an dieser Stelle: Wie sind diese verschiedenen Erkenntnißweisen zu gleicher Zeit miteinander vereinbar, und zwar zum Theil in derselben Potenz? — Heißt es doch sonst, daß die eine intellectuelle Potenz in ihrer Thätigkeit nicht zu gleicher Zeit durch mehrere Erkenntnißbilder könne informirt werden. Nun ist aber der Intellect im Himmel in der That zu derselben Zeit actu durch verschiedene Erkenntnißbilder informirt, durch ein erschaffenes und durch das unerschaffene, die göttliche Wesenheit an Stelle der Species. — Man kann der anscheinenden Schwierigkeit nicht dadurch aus dem Wege gehen, daß man annimmt, die Seligen unterbrächen vorübergehend die Beschauung Gottes, um vermittelst einer anderen Erkenntnißweise, und anderer, endlicher Erkenntnißbilder sich der Betrachtung endlicher Dinge hinzugeben. Denn diese Annahme widerspricht der Erklärung des Papstes Benedict XII., gemäß welcher die selige Anschauung Gottes ohne jegliche Unterbrechung oder Lücke continuirliche Dauer hat [1]). —

Indessen erklärt sich die Schwierigkeit auf anderem Wege in ganz befriedigender Weise. Die Theologen führen nämlich Folgendes aus: Mehrere Dinge können zugleich erkannt werden, wenn sie als Theile in einer einzigen Species verbunden sind. So erkennt ja das Auge zu gleicher Zeit die verschiedenen Theile einer Gegend; so erkennt der Intellect zu gleicher Zeit die verschiedenen Begriffe, welche in einem Urtheile verbunden sind. In der einen Species, die das Ganze repräsentirt, werden zugleich auch die Theile erkannt. Will man freilich den Theil als solchen betrachten, so wird nur er allein erkannt, und zwar in einer Species, die nur ihn allein darstellt. Von der anderen Seite können aber auch mehrere Dinge durch mehrere Species zugleich erkannt werden, und zwar in dem Falle, daß die letzteren von verschiedener Art sind. Sind nämlich die Species von verschiedener, die eine von höherer, die andere von niederer Art,

1) *Denzinger*, Enchirid. n. 456.

so zwar, daß die höhere in höherer Weise, vielleicht sogar eminenter, das darstellt, was die niedere enthält, dann bilden sie nicht so sehr eine Vielheit, als vielmehr eine Einheit. Sie verbinden und ergänzen sich dann gegenseitig, indem sie den einen, einheitlichen Gegenstand der Erkenntniß in verschiedenen Weisen und unter verschiedenen Rücksichten dargestellt und vollkommen entfaltet dem Geiste zur Anschauung darbieten. Ebendarum ist es möglich, daß unter solcher Voraussetzung eine Potenz zu derselben Zeit mit verschiedenen Erkenntnißformen actu verbunden sei. Und eben dieses trifft im Himmel zu, indem dasjenige, was die geschaffenen Species, die sensibilis und die intelligibilis darstellen, eminenter in der unerschaffenen enthalten ist[1]).

Der h. Thomas lenkt unsere Aufmerksamkeit noch auf einen anderen Punkt hin. Wenn irgend eine Seelenkraft, so wendet er sich ein, in einer intensiven Thätigkeit begriffen ist, so wird den andern Vermögen die gleichzeitige Thätigkeit erschwert oder geradezu unmöglich gemacht. Nun aber ist die höhere Erkenntniß der Seligen (ratio superior) durch die Anschauung Gottes im höchsten Grade in Anspruch genommen. Wie also ist da eine gleichzeitige Thätigkeit des niederen Erkennens (ratio inferior) und außerdem des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens möglich und denkbar? — Wenn es häufig vorkommt, antwortet der h. Thomas, daß die Thätigkeit des einen Seelenvermögens durch die lebhafte Thätigkeit eines anderen gehemmt und gehindert wird, so hat das seinen Grund darin, weil die ganze Kraft der Seele in der intensiven Thätigkeit des einen Vermögens aufgeht. Die dem Vermögen selbst innewohnende Kraft reicht zu einer so angestrengten Thätigkeit nicht hin, und es muß daher die ganze Kraft der Seele zu Hülfe nehmen, so daß für die gleichzeitige Thätigkeit eines anderen Vermögens keine hinlängliche Kraft mehr übrig bleibt. In der anderen Welt aber, in der vollendeten und verklärten Seele, wird sich dieses anders verhalten. Da wird jedes Seelenvermögen die höchstmögliche Vollkommenheit haben,

---

1) Species superioris ordinis continet eminenter speciem inferioris ordinis; et ideo cum intellectus (Christi) actuatur his tribus speciebus simul (sc. specie increata, infusa, acquisita), non censetur actuari pluribus speciebus simpliciter, sed quasi unica specie perfecte explicata secundum omnem suam virtutem. — Philippus a ss. Trin. in S. 1. Disp. 5. Dub. 10. cf. S. 1. q. 58. a. 2. und hierzu Sylvius.

und jedem wird die höchstmögliche Kraft innewohnen, so daß für jedes die ihm selbst innewohnende Kraft zu einer auch noch so lebhaften Thätigkeit vollkommen ausreicht. Und weil also den übrigen Potenzen die zu ihrer Thätigkeit nothwendige Kraft nicht mehr entzogen wird, so werden eben deßhalb mehrere Potenzen eine gleichzeitige lebhafte Thätigkeit entfalten können. So verhielt es sich ja auch mit Christus, der auf Erden wandelnd fortwährend die selige Anschauung Gottes genoß, ohne dadurch in der gleichzeitigen Bethätigung seiner höheren und niederen Seelenvermögen irgendwie gehemmt oder gestört zu sein[1]).

Wie ganz anders ist das hier auf Erden, und wie störend wirkt nicht selten die höhere Beschauung namentlich auf den Leib und auf seine Thätigkeit ein! — Die Seele, in ihrem himmlischen Aufschwunge, faßt alle Kraft, die in ihr und im Menschen ist, zusammen und läßt den Leib wie entseelt und todt zurück. Wiedergekehrt aber aus ihren höheren und himmlischen Regionen findet sie ihn entkräftet, verstört und halb gebrochen. Aber auch dieses ist im Jenseits nicht der Fall. Die Seele wird das göttliche Wesen selber schauen, und die Acte ihres Erkennens und Liebens werden über alle Begriffe groß und erhaben sein. Aber vom Glorienlicht erleuchtet und wunderbar gestärkt, entzieht sie dem Leibe nichts mehr von der Lebensfülle, die in ihm ist. Und so wird der Leib, die ganze Kraft und Fülle seines Lebens bewahrend, in vollendetem Wohlbefinden ewig aushalten. —

§. 2.

Das natürliche Wollen des seligen Geistes.

1. Der Umstand, daß die anima separata in der Gnade ist, hindert, wie der h. Thomas bemerkt, das eigenthümliche Wirken der Natur keineswegs. Gnade und Glorie vernichten weder die Natur, noch auch die eigenthümliche Thätigkeit der Natur, sondern vervollkommnen und verklären beide[2]). In welcher Verfassung also ist der Wille der abgeschiedenen Seele, wenn wir ihn als rein natürliche Potenz betrachten, und welches ist seine Thätigkeit?

Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Wille des Seligen seiner natürlichen Verfassung nach im Guten, in der Liebe

1) Suppl. q. 82. a. 3. ad 4. — 2) S. 1. q. 62. a. 7.

des höchsten Gutes befestigt ist. Denn der Mensch liebt mit physischer Nothwendigkeit seine Glückseligkeit. Hat er also das höchste Gut erreicht und als sein einzig wahres, höchstes Gut erkannt, dann ist Täuschung und Abfall nicht mehr möglich. Mit physischer Nothwendigkeit liebt dann der Wille, wie seine Glückseligkeit, so auch die Quelle derselben. Nur der einzelne Act, durch welchen die Seele ihre Anhänglichkeit an das höchste Gut bekundet, die Art und die Intensität desselben, ist in das freie Belieben des Willens gestellt. Mit derselben physischen Nothwendigkeit, mit welcher die anima separata Gott liebt, liebt sie auch alles das, was mit ihm in Verbindung steht, sich selbst und alles andere geschaffene Gut, sofern es an der Güte des höchsten Gutes participirt [1]). Wir kommen übrigens unten auf diesen Punkt zurück.

2. Der natürliche Trieb des Willens ist auf die Glückseligkeit hingerichtet; die Glückseligkeit eines Wesens aber besteht darin, daß dasselbe in seinem Sein und in seiner Thätigkeit die naturgemäße Vollendung besitze. Gehört also nicht auch der Leib zur Glückseligkeit des Menschen, und richtet sich darum nicht auch die natürliche Sehnsucht der anima separata auf die Wiedervereinigung mit ihrem früheren Leibe? — Die Antwort ergibt sich leicht. Die menschliche Seele ist die Wesensform des Leibes, sie ist ihrer inneren Natur nach

1) Anders verhält es sich mit der Seele, die im Zustande der schweren Sünde von hinnen scheidet. Ihr Wille ist in alle Ewigkeit nothwendig von Gott abgewandt. Aber diese Nothwendigkeit ist nicht mit der eigenthümlichen Natur des menschlichen Willens gegeben. Seiner eigenthümlichen Natur nach würde er, Gottes Beistand vorausgesetzt, noch immer einer Umkehr fähig sein. Allein eben dieser Beistand fehlt, da kraft weiser Anordnung Gottes mit dem Tode der status viatoris sein Ende findet. In Folge dessen ist es der verworfenen Seele physisch unmöglich, etwas übernatürlich Gutes zu thun, weil die Gnade fehlt; moralisch unmöglich aber, etwas natürlich Gutes zu thun, etwa einen Act natürlicher Reue zu exerciren. Denn die gänzliche Gottverlassenheit und die namenlose Qual der ewigen Strafe erfüllen die Seele mit Verzweiflung, lassen keine Regung der Liebe Gottes aufkommen, entfesseln einen intensiven Haß gegen Gott und gegen alles Göttliche und führen so einen Zustand gänzlicher Verstockung herbei. Das physische Vermögen einer Umkehr zum Guten ist also der Seele geblieben; dasselbe in irgend einer Weise zu bethätigen, ist ihr aber ob der Wucht der auf ihr lastenden Verdammniß moralisch unmöglich, und zwar in einem Grade, daß eine solche Bethätigung physisch genommen zwar erfolgen kann, thatsächlich aber mit unfehlbarer Gewißheit nimmermehr erfolgen wird. Vgl. Katholik 4. Heft S. 355 f.

auf die Vereinigung mit ihm hingewiesen, um in Verbindung mit ihm diejenigen Thätigkeiten ausüben zu können, die in ihr wesentlich grundgelegt sind, und die sie nur in Verbindung mit ihm auszuüben vermag. Sein und Wirken der Seele haben also erst dann ihre allseitige und naturgemäße Vollendung, wenn sie mit dem Leibe vereinigt ist; und insofern also richtet sich der natürliche Trieb der Seele auf die Wiedervereinigung mit ihrem Leibe. Indessen müssen wir zwischen dem unwillkürlichen Triebe der Natur und dem freien und bewußten Acte des Willens unterscheiden. Es ist richtig, daß die niederen Seelenpotenzen in Verbindung mit den leiblichen Organen gewisser Thätigkeiten fähig sind, und daß diese Thätigkeiten, naturgemäß vollendet, Befriedigung und Beseligung erzeugen. Aber diese Beseligung ist nicht die Seligkeit, sie gehört nur zur Seligkeit als accidentelle Beigabe, macht aber nicht die Substanz derselben aus. Die Substanz der Seligkeit besteht in der Bethätigung der höheren Vermögen, in der vollkommenen Erkenntniß und Liebe des höchsten Gutes, und dieser Seligkeit ist auch die anima separata fähig. Mag darum auch der unwillkürliche Trieb der Natur auf die Wiedergewinnung des Leibes hingerichtet sein; der freie, bewußte Act der Seele, wenn sie ihres früheren Leibes und seiner Unvollkommenheit gedenkt, wird sich anders gestalten. Sie kann sich ja von ihrem Leibe, wie er war, keinen Zuwachs ihrer Seligkeit, sondern nur eine Störung derselben versprechen, und darum wird sie urtheilen, daß es besser für sie sei, von ihrem Leibe getrennt zu bleiben. — Stellen wir uns nun aber auf einen anderen Standpunkt, auf den übernatürlichen, auf welchem die Seele thatsächlich sich befindet; nehmen wir an, die Seele, übernatürlich erleuchtet, wisse, ein anderer und besserer, natürlich und übernatürlich vollendeter Leib werde dereinst ihr Antheil sein, ein Leib, der die Seligkeit nicht stört, sondern steigert und hebt, dann gestaltet sich jenes Urtheil ganz anders. Die Seele ist dann im Besitze einer süßen Hoffnung und freut sich ihrer; sie sehnt sich ihrem Leibe entgegen, um mit ihm und durch ihn neue Wonne zu genießen. Doch ist ihre Sehnsucht keine unruhige und ängstliche. Ihr Wille ist dem göttlichen Willen ganz conform, und der Erfüllung ihrer Hoffnung ist sie unbedigt gewiß. Jene Sehnsucht ist wohlgeordnet, ungetrübt und süß [1]).

---

1) S. 1. 2. q. 4. a. 5. sq. — *Suarez* T. 3. tr. 2. l. 6. c. 9 sq.

3. Die anima separata, von den Banden der Leiblichkeit befreit, befindet sich im Raume und zwar in einem beschränkten Raume; denn jedem beschränkten Sein entspricht auch ein beschränkter Raum. Sie ist zwar nicht vom Raume eingeschlossen, wie der Körper, dennoch ist sie auf einen beschränkten Raum angewiesen, und sie ist dadurch in diesem beschränkten Raum, daß sie die ihrer Substanz anhaftende beschränkte Gegenwart auf diesen Ort oder Raum applicirt [1]). — Aber hat die anima separata auch Kraft, sich localiter zu bewegen, und welches ist diese Kraft? — Allerdings werden wir der Seele eine solche Kraft zuschreiben müssen. Zwar wird von des armen Lazarus Seele gesagt, sie sei in Abrahams Schooß von den Engeln getragen worden [2]). Allein ohne Frage haben wir hier nur an ein ehrenvolles Geleite seitens des Schutzengels und anderer heiliger Engel zu denken [3]). Diese der anima separata ohne Zweifel innewohnende vis motrix ist übrigens nicht identisch mit jener Kraft, durch welche die Seele hier auf Erden ihren Leib bewegt. Diese letztere hat im Compositum ihren Sitz, hört also auf, sobald das Compositum sich auflöst, und wird erst dann wiedererscheinen, wenn das Compositum wiedererscheint. Wie also der Engel unmittelbar durch die Kraft seines Willens sich localiter bewegt, so wird auch die Seele, an dem eigenthümlichen Sein und Wirken der Engel participirend, in derselben Weise ihre Bewegungen ausführen. Und wie der reine Geist dadurch sich im Raume bewegt, daß er successiv mit seiner Substanz den einzelnen Theilen des Raumes gegenwärtig wird, so wird es sich analog mit der localen Bewegung der anima separata verhalten müssen [4]). Diese Bewegung von Ort zu Ort, weil successiv in ihrem Verlaufe, beansprucht eben deßwegen meßbare Zeit. Doch begreift es sich von selbst, daß diese Zeit eine verschwindend kleine sein könne. Die Seele, frei von dem Hemmniß eines schwerfälligen Leibes, unbehindert durch den Widerstand der Luft oder eines sonstigen körperlichen Mediums, ist ohne Zweifel im Stande, mit der Schnelligkeit des Blitzes, ja mit der Schnelligkeit des Gedankens sich von Ort zu Ort, vom Himmel zur Erde, von einem Pol der Schöpfung bis zum andern hinüber zu schwingen.

4. Die Theologen fragen, ob die abgeschiedene Seele fähig sei,

---

1) Katholik a. a. O. S. 359 ff. — 2) Luc. 16, 22. — 3) *Suarez* c. l. c. 2.
4) Katholik a. a. O.

körperliche Dinge zu bewegen, und sie verneinen diese Frage. Die Seele sei durch ihre natürliche Macht zu einer solchen Kraftleistung nicht befähigt. Sie sei eben determinirt, Bewegerin nur eines Körpers zu sein, des mit ihr substantiell verbundenen, und sie bewege diesen durch eine vitale Kraft, die zugleich auch im Leibe und seinen Organen wesentlich ihren Sitz habe. Sei also die Seele vom Leibe getrennt, so könne sie diesen ihren Leib nicht mehr bewegen und ebenso wenig einen anderen Körper. Beim Engel verhalte es sich eben wesentlich anders. Die Kraft des Engels sei nicht für einen bestimmten Körper determinirt und sei in ihrer Thätigkeit auch nicht von der Mitwirkung dieses Körpers abhängig. Darum könne der Engel unmittelbar und allein durch die Kraft seines Willens unterschiedlos alle körperlichen Dinge bewegen. Daß übrigens die Seele unter dem Concurse der göttlichen Macht im Stande sei, Körper zu bewegen, etwa einen Leib anzunehmen und den Menschen sichtbar zu erscheinen, wird von den Theologen zugegeben. Sie bemerken indessen, daß solche Erscheinungen häufig von den heiligen Engeln im Interesse der abgeschiedenen Menschenseelen und in ihrem Namen, oder auch von den Teufeln, um zu täuschen und zu verführen, veranstaltet werden[1]).

§. 3.

Die heiligmachende Gnade und die theologischen Tugenden. Uebernatürliches Schauen außerhalb der visio beatifica.

1. Die heiligmachende Gnade geht mit in's Jenseits hinüber. Sie ist ja das hochzeitliche Kleid, ohne welches niemand an der himmlischen Hochzeitsfeier theilnehmen kann. Sie ist das Kleid des Himmels, durch welches die Seele schon hier auf Erden als Braut des himmlischen Königs gekennzeichnet ist. Die heiligmachende Gnade des Jenseits unterscheidet sich laut Suarez, was Qualität und Quantität anbetrifft, nicht von der Gnade des Diesseits im Momente des Todes. Sie unterscheidet sich aber von ihr durch die höhere Vollkommenheit der Liebe, die unverlierbar, beharrlich geworden, zugleich

---

1) S. 1. q. 89. a. 8. ad 2. — q. 117. a. 4. Dazu den Commentar des *Sylvius* und *Billuart,* De angel. Diss. 1. a. 4., ebenso Schneid, Der moderne Spiritismus. S. 119.

ihrem Acte nach unvergleichlich reiner und glühender ist, als hier auf Erden[1]). — Manche andere Theologen aber, z. B. der h. Thomas, Bonaventura, Scotus, Richard von St. Victor nehmen an, daß die heiligmachende Gnade, folgerichtig auch die caritas und die übrigen eingegossenen Tugenden, im Himmel einen quantitativen Zuwachs erfahren werden. Denn einerseits gebe es so manche verdienstliche Werke, denen der Lohn, die Vermehrung der Gnade, deßwegen nicht auf dem Fuße folge, weil sie mit einer gewissen Gleichgültigkeit und mehr aus Gewohnheit von den Menschen verrichtet würden (actus remissi); andererseits aber entspreche es der göttlichen Größe, auch im Jenseits noch nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern vor allem auch die Liebe, Barmherzigkeit und überfließende Güte in besonderer Weise zu offenbaren[2]). Wir lassen diese Frage unentschieden und wenden unsere Aufmerksamkeit den Tugenden zu, welche in und mit der Gnade gegeben werden.

2. Der theologische Glaube bleibt im Jenseits nicht bestehen. Sein eigenthümliches Object, die prima veritas non visa, ist ihm ja entzogen und zwar auf immer. Darum nimmt in der Glorie nicht bloß der Act des Glaubens ein Ende, weil er unmöglich, sondern auch sein Habitus, da er ganz überflüssig ist. An die Stelle des Glaubensactes tritt ein wesentlich anderer, der Act des Schauens; an Stelle des Habitus des Glaubens ein wesentlich höherer, der Habitus des Schauens oder das lumen gloriae[3]).

Mit dem theologischen Glauben nimmt auch die theologische Wissenschaft ein Ende. Denn der Glaube ist die wesentliche Voraussetzung der theologischen Wissenschaft, in ihm wurzelt sie, von ihm geht sie aus, über ihm baut sie durch wissenschaftliche Thätigkeit sich auf. An die Stelle des Glaubens, wie auch der Glaubenswissenschaft tritt eben das Schauen. Nur insofern bleibt die Theologie bestehen, als die Seele in ihrem Gedächtnisse die Erkenntnißbilder des vergangenen Lebens aufbewahrt, sich der heiligen Schrift erinnert, ihres Inhaltes, ihres Sinnes, der Begriffe, durch welche sie ehemals die göttlichen Geheimnisse sich vorstellte, der Vernunftbeweise, durch welche sie dieselben begreiflich zu machen suchte, der Folgerungen endlich, welche sie aus den Dogmen zog[4]). —

1) T. 8. l. 9. c. 6. — 2) Vgl. Kirschkamp, Gnade und Glorie. S. 78 ff.
3) S. 1. 2. q. 67. a. 5. ad 3. — 4) *Suarez* T. 4. Disp. 8. sect. 1. n. 4—6.

Doch ist es nicht die visio allein, welche an die Stelle des Glaubens tritt. Wir müssen noch auf eine andere Erkenntnißweise, auf ein übernatürliches Schauen aufmerksam machen, welches, von der visio beatifica verschieden, zwischen Glauben und seligem Gottschauen so ziemlich in der Mitte liegt.

Die den Seelen gegebene scientia infusa hat nämlich nicht bloß die Dinge natürlicher Ordnung zum Gegenstand, sondern auch die übernatürlichen Mysterien. Denn wie die visio beatifica eine naturgemäße Erkenntniß der Dinge natürlicher Ordnung nicht ausschließt, so ist ein Aehnliches mit Rücksicht auf die Gegenstände der übernatürlichen Ordnung anzunehmen. Eine mehr connaturale, in endlichen Formen verlaufende Erkenntniß auch der übernatürlichen Dinge erscheint sogar in hohem Grade congruent für den Seligen, damit er zu seiner allseitigen Vollendung im actuellen Besitze und Genusse aller jener Thätigkeiten und Thätigkeitsweisen sei, deren er fähig ist. — Freilich ist zu bemerken, daß nicht alle Mysterien Gegenstand dieses Erkennens sein können, sondern nur diejenigen, die in sich endlich und geschaffen sind, z. B. die heiligmachende Gnade, die eingegossenen Tugenden, das lumen gloriae u. s. w. Denn nur endliche Dinge können durch eine endliche, geschaffene Species adäquat dargestellt werden. Mysterien, die in sich ganz oder zum Theile specifisch göttlich sind (die Trinität, der Gottmensch), können, sofern sie göttlich sind, durch Vermittlung endlicher Bilder nicht erkannt werden. Ohne Frage aber eignet den Seligen bezüglich ihrer, auch außerhalb der visio beatifica, eine viel tiefere und vollere Einsicht kraft übernatürlicher Einflößung, als es ihnen hier auf Erden durch das Glaubenslicht gegeben war.

Was die Bedingungen zu dieser Erkenntniß betrifft, so wird selbstredend den Seligen zunächst ein höheres, übernatürliches Licht zu Theil werden, welches seiner Natur und Wirksamkeit nach zwischen dem Glaubens- und Glorienlichte in der Mitte liegt, obgleich nach Suarez' Ansicht es nicht widersprechend sein würde, dem lumen gloriae neben seiner höheren Wirksamkeit auch diese niedere zuzuschreiben. In Kraft dieses Lichtes erkennt dann der Selige intuitiv und comprehensiv die übernatürliche Ausstattung seiner eigenen Seele, die Gnade, die Tugenden, die Gaben des heiligen Geistes und das Licht der Glorie, denn eines eigenen Erkenntnißbildes bedarf es in diesem Falle nicht. Wie er ohne Erkenntnißbild unmittelbar die eigene

Seele schaut in ihrem natürlichen Sein und in ihrer natürlichen Vollkommenheit, so erkennt er, durch das übernatürliche Licht erleuchtet, ebenso unmittelbar und ohne Erkenntnißbild die Seele in ihrem erhabenen, übernatürlichen Schmucke. Um aber diese Geheimnisse in anderen Geistern schauen zu können, bedarf es allerdings, dem übernatürlichen Objecte entsprechend, übernatürlicher Erkenntnißbilder, welche Gott der Herr der Seele einflößt. Durch jenes übernatürliche Licht erleuchtet, und durch Vermittelung dieser übernatürlichen Erkenntnißformen schaut dann der selige Geist auch in den übrigen Geistern dieselbe übernatürliche Herrlichkeit, die in ihm selber wohnt, und, wie die Dinge der natürlichen Ordnung, so schaut er auch sie unmittelbar, intuitiv und comprehensiv [1]).

3. Auch die Hoffnung findet ihre Endschaft. Sie besteht ja ihrer Natur nach in einer Bewegung zum Ziele hin. Ist aber das Ziel erreicht, dann hört eo ipso die Bewegung auf; die Bewegung wird zur Ruhe, das Streben zum Besitze. Und weil die Hoffnung zum ewigen, unwandelbaren Besitze vollendet ist, so ist auch der Habitus der Hoffnung überflüssig geworden; der Habitus des Besitzes tritt an seine Stelle [2]). Die theologische Hoffnung, deren Object Gott ist, findet also im Jenseits ihr Ende, und zwar in noch vollkommenerer Weise, als der Glaube. Der Glaube, der zum Genus des übernatürlichen Erkennens gehört, setzt sich wenigstens insofern fort, als eine andere Species des übernatürlichen Erkennens, die

---

1) *Suarez,* T. 4. Disp. 8. sect. 1. n. 9 sq. — T. 1. l. 2. c. 28. n. 3—5. — Insbesondere auch S. 3. q. 11. a. 1 und 6. nebst *Suarez*, T. 18. Disp. 27. sect. 3. — Disp. 29. sect. 4. — An der zuerst genannten Stelle heißt es bei Suarez: Opinio, quae mihi probatur est, extra visionem infundi beatis aliam scientiam rerum divinarum, quae potest dici theologia evidens. — — Ratio adiungi potest, quia licet beati videant creaturas in Verbo scientia matutina, tamen expedit ut habeant scientiam earum in proprio genere, quae vespertina dicitur. Ergo sicut de rebus naturalibus habent hanc scientiam, ita et eamdem habere debent de rebus ac mysteriis supernaturalibus, ut de gratia et de omnibus aliis, quae ad illum ordinem pertinent. Haec autem scientia necessario debet esse per se infusa et supernaturalis ordinis, — — et hanc vocamus nos scientiam infusam extra visionem. — An den folgenden Stellen erörtern die beiden großen Lehrer, namentlich Suarez, unsern Gegenstand mit Rücksicht auf die Person und das Erkennen Jesu Christi.

2) S. 1. 2. q. 67. a. 4.

visio immediata an seine Stelle tritt. Die Hoffnung ist aber Bewegung zum Ziele hin. Ist also das Ziel erreicht, dann hört eben damit jede Art von Bewegung auf, die seine Erreichung zum Zwecke hat. — Indessen ist doch auch für die Seligen mit Beziehung auf andere Objecte ein Act der Hoffnung möglich. Ihre Hoffnung und Erwartung richtet sich auf andere Güter, auf accidentelle Vermehrung ihrer Glorie durch die Auferstehung und Verklärung, durch neue Erkenntnisse, welche ihnen außerhalb der visio durch Gottes und der Engel Zuthun zufließen; sie hoffen das ewige Heil der viatores auf Erden u. s. w.[1]). Dabei ist es freilich wahr, daß in den meisten Fällen dieses Hoffen doch kein Hoffen im eigentlichen und strengen Sinne ist. Denn das Object der eigentlichen Hoffnung ist das bonum arduum, und darum ist eine eigentliche Hoffnung nicht mit Beziehung auf Güter möglich, deren zukünftiger Besitz uns mit absoluter Sicherheit gewährleistet ist[2]).

Einzelne Theologen, z. B. Suarez, sind übrigens der Ansicht, daß der Habitus der Hoffnung im Jenseits fortbestehe, nicht zwar, um den primären Act der Hoffnung zu exerciren, das Verlangen nach der zukünftigen Seligkeit, sondern die genannten secundären Acte und jenen Act des amor concupiscentiae, durch welchen der Selige Gott den Herrn als sein Gut, als Quelle seiner Glückseligkeit umfaßt und liebt. Die meisten Thomisten aber, sowie viele andere Theologen nehmen an, daß der Habitus der Hoffnung gänzlich aufhöre, und lehren, daß die genannten Acte zum Theile aus dem habitus caritatis resultirten, zum Theile aber eines eigenen Habitus nicht bedürften, oder auch in einem neuen Vermögen ihr Princip hätten, das Gott dem Willen infundire[3]).

4. Die theologische Liebe geht niemals aus[4]). Denn ihr Object, das höchste Gut, ist genau dasselbe im Diesseits und im Jenseits, und es ändert sich nicht im mindesten, mag es nun geschaut werden oder nicht, mag es dem Liebenden gegenwärtig sein oder nicht.

---

1) Benedict XII. erklärt: Visio et fruitio actus fidei et spei in eis (animabus) evacuant, *prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes. Denzinger,* Ench. n. 456.

2) S. l. c. ad 3.

3) *Sylvius* in S. 2. 2. q. 18. a. 2. — *Suarez,* T. 4. tr. 1. Disp. 9. sect. 3. n. 12. — T. 9. tr. 2. Disp. 1. sect. 8.

4) I Cor. 13, 8.

Der Habitus der himmlischen Liebe ist darum der Art nach ganz identisch mit dem der irdischen Liebe. Die Controverse aber, ob derselbe eine graduelle Vermehrung im Jenseits erfahren werde, haben wir bereits oben erwähnt. Und obgleich wir die Frage unentschieden lassen, da wir die bejahende Sentenz positiv nicht hinlänglich begründen können, so empfiehlt sich letztere doch nicht wenig durch ihre innere Schönheit und durch die Auctorität der namhaft gemachten Theologen. Dabei ist es immerhin möglich und auch wohl gewiß, daß mancher Heilige schon hier auf Erden eine größere Fülle des Gnadenstandes und der Liebe besitzt, als viele Seligen des Himmels.

Unter anderen Gesichtspunkten indessen wird die Liebe des Vaterlandes ganz sicher ungleich vollkommener sein, als die der irdischen Wanderschaft. Sie übertrifft diese letztere durch den Zustand, in dem sie sich befindet, und durch die Weise, in welcher sie sich äußert und bethätigt, und sie ist unter diesen Gesichtspunkten absolut unerreichbar von der Liebe dieser Zeitlichkeit. Die himmlische Liebe ist mit der seligen Anschauung verbunden; sie ist also dem Geliebten nicht mehr fern, wie in statu viae; sie hat ihn unmittelbar und sichtbar gegenwärtig und ist durch diese unmittelbare, sichtbare Nähe und durch den lebendigsten Verkehr auf's engste und innigste mit ihm verbunden. Die himmlische Liebe ferner kann freilich nicht vermehrt, aber sie kann auch nicht vermindert werden und kann in alle Ewigkeit nicht verloren gehen. Der Act der irdischen Liebe weiterhin wird häufig unterbrochen, der Act der Himmelsliebe setzt sich ewig fort. Der Act der irdischen Liebe endlich bringt es nie zu jener Gluth des Affectes, dessen die Liebe fähig ist; die vielen Unvollkommenheiten dieses Lebens hemmen und lähmen die Liebe in ihrem Fluge, kühlen ihre Gluth uud halten die auflodernden Flammen nieder. Zudem ist der Geliebte fern, er zeigt sich nicht in seiner Liebenswürdigkeit und unermeßlichen Schönheit. Aber im Himmel hat aufgehört, was unvollkommen war, und der Schleier ist gehoben, der das höchste Gut verbarg. Darum liebt die himmlische Liebe nach Maßgabe ihres ganzen Könnens, sie schwingt sich hinauf zum höchsten Fluge, sie entzündet und unterhält ohne Unterbrechung, ohne Minderung, ewig, eine Gluth, die der ganzen Fülle ihrer Kraft entspricht [1]).

1) S. 1. 2. q. 67. a. 6. — *Sylvius* in S. l. c. und in S. 2. 2. q. 24. a. 7. — *Suarez,* T. 9. tract. 3. Disp. 3. sect. 3 sq.

Die Liebe Gottes schließt die Liebe der Geschöpfe um Gottes willen nothwendig ein. Mit derselben Liebe, mit welcher der Selige Gott liebt, mit dem amor caritatis, complacentiae, benevolentiae, amicitiae, liebt er auch die Geschöpfe, insbesondere die vernünftigen, sich selbst, die Engel und die Menschen; er liebt Gott in ihnen, um seinetwillen, über alles. — Der amor caritatis schließt übrigens den amor concupiscentiae nicht aus. Der Selige liebt Gott nicht bloß, weil er in sich gut, sondern auch weil er sein, des Seligen Gut, die Quelle seiner Seligkeit ist. Seine eigene Glückseligkeit zu wollen, ist natürlich, und Gott selbst hat diesen Trieb in unser Herz gelegt. Nach unserer Glückseligkeit zu streben, so lange wir sie nicht erreicht, und sie zu lieben, nachdem wir sie erreicht, ist also vernünftig, sittlich und pflichtmäßig [1]).

Die Liebe des Vaterlandes geht niemals aus; sie liebt mit Nothwendigkeit und macht darum jede unordentliche Liebe, jede Sünde, total unmöglich. Der Mensch hat ja sein letztes Ziel erreicht. Der Begriff des letzten Zieles aber schließt jede fernere Entwickelung und Veränderung aus. Der Mensch ist der Glückseligkeit theilhaftig geworden. Der Begriff der vollkommenen Glückseligkeit aber schließt jede Furcht, sie jemals verlieren zu können, also auch die Möglichkeit der Sünde, gänzlich aus. Ein sündhaftes Wollen und Lieben kann aber auch mit der eigenthümlichen Natur der Seligkeit nicht bestehen. Der Mensch liebt ja mit innerer Nothwendigkeit, was seiner Natur entspricht, das Gute und sein höchstes Gut. Aber hier auf Erden schaut er das letztere nicht; endliche Güter umgeben ihn und wirken mit mächtig verführerischem Reize auf ihn ein. Und deßwegen kann die Erkenntniß irren, indem sie Scheingüter mit dem höchsten Gute verwechselt; und der Wille, dessen Zug nach oben geht, kann sich ablenken lassen in die dunkle Tiefe. Aber im Jenseits hört die Täuschung auf. Der Mensch schaut jetzt sein höchstes Gut und erprobt es als sein höchstes Gut, das ihn ganz und voll befriedigt. Mit Nothwendigkeit ruht darum der Zug der Liebe in dem einen wahren Gute. Die Liebe liebt ex physica necessitate; eine Ablenkung derselben zu eitler Lust ist, als innerlich unmöglich und widersprechend, auf ewig ausgeschlossen [2]).

---

1) *Suarez*, T. 4. Disp. 9. sect. 2.

2) S. 1. 2. q. 4. a. 4; — q. 5. a. 4. — 4. c. gent. c. 92. — *Suarez* c. 1. sect. 1. und Disp. 10. sect. 1.

§. 4.

Die sieben Gaben des heiligen Geistes und ihr Verhältniß zu den acht Seligkeiten. Die moralischen Tugenden.

1. In seinem Streben nach christlicher Tugend und Heiligkeit untersteht der Mensch einer doppelten Führung und Leitung. Er wird geleitet durch seine eigene Vernunft; er wird vor allem geleitet durch den heiligen Geist. Damit die Vernunft zu dieser Führerschaft befähigt sei, und der Wille geeignet, sich ihr zu unterwerfen, werden dem Erkennen die intellectuellen, dem Begehren die moralischen Tugenden von Gott eingegossen. Aber die Vernunft ist unzulänglich, und auch die eingegossenen Tugenden vervollkommnen den Menschen nicht in dem Maße, wie es der Erhabenheit des übernatürlichen Endzieles entspricht. Die Seele bedarf noch einer andern Leitung, der höheren Führung durch den heiligen Geist. Und damit sie disponirt sei, dem höheren Lichte sich hinzugeben und der höheren Anregung willig und gelehrig zu folgen, werden ihr sieben übernatürliche Habitus, die sieben Gaben des heiligen Geistes, eingeflößt, der Erkenntniß Weisheit, Einsicht, Wissenschaft und Rath, dem Willen Stärke, Frömmigkeit und Gottesfurcht[1]).

Die sieben Gaben des heiligen Geistes nehmen mit Rücksicht auf ihre Würde und Bedeutsamkeit die mittlere Stelle ein zwischen den theologischen Tugenden einerseits und den intellectuellen und moralischen andererseits. Die theologischen Tugenden nehmen die erste Stelle ein, denn durch sie werden wir mit Gott unmittelbar geeint, durch die Gaben des heiligen Geistes aber werden wir für höhere göttliche Leitung empfänglich gemacht. Die theologischen Tugenden sind einem starken Fürsten vergleichbar, die Gaben des heiligen Geistes aber nehmen die Stelle dienstthuender Knappen ein. Alle übrigen Tugenden aber werden von den Gaben des heiligen Geistes an Würde übertroffen. Erstere unterwerfen den Menschen der Leitung seiner Vernunft, letztere der Führung Gottes. Erstere gleichen einem schwachen Soldaten, letztere einem tapferen Krieger, den der Kriegsherr dem schwächern zur Unterstützung beigesellt[2]).

2. Die Gaben des heiligen Geistes werden im himmlischen Vaterlande ewig fortbestehen. Denn sie befähigen den Menschen, sich ganz und voll dem Lichte und der Führung des heiligen Geistes

1) S. 1. 2. q. 68. a. 1—3. — 2) *Sylvius* in S. l. c. a. 8.

hinzugeben, und diese Hingabe wird ja im Himmel ganz vollendet, dort wird Gott Alles in Allem sein. Doch versteht es sich wohl ganz von selbst, daß nicht alle Thätigkeiten, zu welchen die dona hier auf Erden befähigen, sich im Himmel in derselben Form fortsetzen werden, weil gewisse Objecte diesen Thätigkeiten im Himmel entzogen sind. Die Gottesfurcht z. B. fürchtet nicht mehr den Abfall von Gott, und die Stärke braucht uns nicht mehr zu waffnen gegen Kampf, Gefahr und Todesfurcht. Darum sagen die Theologen, daß die Gaben des heiligen Geistes ihrer Substanz nach im Himmel fortbestehen werden, daß aber, den veränderten Objecten entsprechend, die mit ihnen gegebene Thätigkeit eine veränderte und höhere sei[1]).

Durch die Gabe der Weisheit weiß der Selige unter dem Einfluß des heiligen Geistes Gott das höchste Gut der Wahrheit gemäß zu beurtheilen, zu würdigen und zu schätzen. Dieses Urtheil ist aber kein bloß verstandesmäßiges, es ist zugleich und vor allem getragen von einem mächtigen Affecte der caritas. Die caritas nämlich gibt der Seele eine innere Connaturalität mit Gott, und so wird sie durch Gott und das Göttliche so mächtig angezogen, weil sie mit ihm so innig verwandt und gleichgeartet ist. Jenes Urtheil des Intellectes ist somit ein affectvolles, süßes, mit lieblichem Verkosten und Schmecken der göttlichen Süßigkeit, mit wonnevoller Hingabe an Gott verbunden. Und mit diesem höchsten Maßstabe, mit göttlichem Maßstabe prüft und beurtheilt die Seele auch das Geschaffene. Nur Gott allein will sie anhangen; alles andere hat nur dadurch Werth für sie, daß es Gott darstellt, sein Bild und seine Spur. Nichts schmeckt ihr, nichts genügt ihr, als nur Gott allein. In ihm allein sucht sie ihren höchsten Genuß, in ihm allein findet sie unnennbar selige Befriedigung. — Ausgerüstet mit der Gabe der Wissenschaft, wirft die Seele einen Blick auf die geschaffenen Ursachen, und beurtheilt und würdigt der Wahrheit gemäß unter Leitung des heiligen Geistes alle irdischen und menschlichen Dinge, inwiefern sie geeignet waren und sind, durch entsprechenden Gebrauch als Stufenleiter zu Gott hinzuführen. Durch die Gabe der Einsicht ist der selige Geist vollkommen ausgerüstet, im Lichte des Geistes Gottes in das Wesen aller Dinge einzudringen, Gott und das Erschaffene, die Geheimnisse der natürlichen und übernatürlichen Ord-

1) S. l. c. a. 6.

nung in ihrem innersten Wesen zu begreifen und zu verstehen[1]). In Kraft der Gabe des Rathes bewahrt er alle Worte in seinem Herzen, die sein göttlicher Rathgeber jemals zu ihm gesprochen, und lehnt sich fort und fort an seinen himmlischen Lehrmeister an, um von ihm in allem unterrichtet zu werden, was ihm für sein himmlisches Leben und Wirken zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten zu wissen frommt. Die Gabe der Stärke erfüllt ihn mit dem wonnevollen Bewußtsein, wie felsenfest, wie ewig unerschütterlich sein himmlisches Glück, und läßt ihn zugleich in erhebender Erinnerung der Kämpfe und Leiden gedenken, die er zur Zeit der Prüfung so heldenmüthig, so siegreich bestanden. Voll inniger, kindlich frommer Pietät gegen den himmlischen Vater, erglüht er von Eifer, Gott nicht so sehr als Herrn und Schöpfer, sondern als Vater zu ehren, und um des Vaters willen auch des Vaters Kinder, hier helfend, dort glückwünschend. Die Gabe der Gottesfurcht endlich erfüllt des Seligen Herz mit tiefster Demuth und lehrt ihn, in staunender Bewunderung vor Gott in tiefster Anbetung sich verneigen, mit den Engeln, die vor Gottes hehrer Majestät erzittern.

3. Zu den sieben Gaben des heiligen Geistes stehen nach der sinnigen Ausdeutung des h. Thomas die acht Seligkeiten in besonderer Beziehung[2]). Die Tugenden, welche in ihnen angepriesen werden, bezeichnen, wie der heilige Lehrer erklärt, nicht eigne, von den übrigen Gaben und Tugenden verschiedene Habitus, sondern es sind hervorragende Tugendacte, die als Früchte aus den Geistesgaben hervorgehen, und denen schon hier auf Erden eine theilweise, im Himmel aber die volle, jedesmal unter einem andern Gesichtspunkte aufgefaßte Seligkeit entspricht.

Die Armuth im Geiste entspricht der Gabe der Gottesfurcht.

---

1) S. 1. 2. q. 68. — S. 2. 2. q. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139. Der h. Thomas handelt an diesen Stellen weitläufig über die septem dona und gibt mancherlei Belehrung über ihren Fortbestand in patria. — Vgl. auch Bonaventura in 3. Dist. 35. und Dist. 34. a. 2. q. 3.; ebenso Dionysius Carth. tr. de donis sancti spiritus. Unserer Auffassung des donum scientiae liegt die Erklärung des Dionysius zu Grunde, der dasselbe als ein practisches donum betrachtet, während der h. Thomas und Bonaventura dasselbe in erster Linie für ein speculatives erklären. Was diese beiden letztern Lehrer als speculatives Element des donum scientiae unterscheiden, verbindet Dionysius mit dem donum intellectus. Vgl. tr. 3. a. 22 sqq.

2) S. 1. 2 q. 69.

Denn die Furcht Gottes hält uns ab von unordentlicher Hingabe an irdischen Reichthum, an irdische Ehre, an unsere eigene Person, sie macht uns geistig arm und tief demüthig. Der Demuth aber entspricht als Lohn die Erhöhung zu den Ehren und glänzenden Reichthümern derer, die mit Christus herrschen.

Der Sanftmuth und Milde entspricht die Gabe der Pietät gegen Gott und Menschen. Durch Gewaltthat und List erstrebt der hartherzige und liebelose Mensch Sicherung seines Besitzstandes und friedlichen Genuß desselben. Aber die Gabe der Pietät erfüllt unser Herz mit entgegengesetzter Gesinnung, sie erfüllt den Menschen mit zarter Liebe, mit Milde und Sanftmuth. Darum gebührt denen, die Milde und zarte Liebe geübt, ewige Ruhe und unwandelbarer Besitz des Landes der Lebendigen.

Gar manche suchen ihr Glück und ihren Trost durch Mittel, welche nicht zum Ziele führen, durch Hingabe an die eitle, schnöde Lust der Welt. Darum gebührt denen, welche christliche Entsagung geübt, die hier auf Erden geduldet und gelitten, getrauert und geweint, die Tröstung des ewigen Lebens. Die Gabe der Wissenschaft ist es aber, welche uns ein richtiges Urtheil gibt über die Güter dieser Erde und uns lehrt, christliche Entsagung und Abtödtung auszuüben.

Durch Werke der Ungerechtigkeit sucht der gewissenlose Mensch Sättigung in irdischem Besitze. Der fromme Diener Gottes aber übt Gerechtigkeit, er hungert und dürstet insbesondere nach jenen Werken der Gerechtigkeit, die den Charakter des Schwierigen und Heldenmüthigen an sich tragen (opera ardua). Zu diesen Werken befähigt ihn die Gabe der Stärke und ihm verheißt der vierte Makarismus ganz passend die Sättigung mit himmlischem Besitzthume.

Durch die Gabe des Rathes gibt uns der heilige Geist Auskunft über die Mittel, die zum übernatürlichen Ziele führen, und das sind vor allem die Werke der Barmherzigkeit. Denen aber, die Barmherzigkeit geübt haben, um andere aus ihrer Noth zu befreien, gebührt als Lohn jene Barmherzigkeit, welche sie für immer aus Noth und Trübsal rettet.

Die Herzensreinigkeit kann als moralische Reinigkeit verstanden werden, die ihren Grund in der virtus infusa hat. Sie kann aber auch, und zwar in innigem Zusammenhange mit der moralischen, intellectuelle Reinheit sein, die das Auge unseres Geistes reinigt und erhellt, daß es Gott und Göttliches begreife und verstehe und in

frohem Entzücken in seiner Betrachtung weile. Diese Reinigkeit des Herzens hat ihre Quelle in der Gabe der Einsicht, und allen diesen Herzensreinen gebührt als Lohn die klare Anschauung der göttlichen Herrlichkeit.

Ausgerüstet mit der Gabe der Weisheit, betrachtet der Mensch die Dinge von Gott aus, beurtheilt alles nach göttlichem Maßstabe und ordnet nach göttlicher Richtschnur sein Verhältniß zu sich selbst und zu den übrigen Geschöpfen. Eben dadurch gewinnt der Mensch den Frieden mit sich selbst und mit allen seinen Mitmenschen und wird in besonderer Weise ein Nachahmer Gottes, der ein Gott des Friedens ist, gewinnt eine besondere Aehnlichkeit mit ihm und wird sein Kind. Darum gebührt ihm als Lohn, in alle Ewigkeit Gott ähnlich und auf's innigste mit ihm als Kind verbunden zu sein.

Der achte Makarismus, bemerkt der h. Thomas [1]), entspricht nicht einer speciellen Geistesgabe, er steht vielmehr zu allen in Beziehung. Derjenige nämlich, der durch den heiligen Geist in Demuth und Sanftmuth und in den übrigen Tugenden begründet ist, ist eben hierdurch gegen den Haß und gegen die Verfolgung der bösen Welt gewaffnet. Er bleibt auch in Kampf und Streit jenen Tugenden treu, und die in Kampfesgluth geläuterte, bewährte und gestählte Tugend gewährt ihm neuen und höheren Anspruch auf das Himmelreich.

4. Die eingegossenen Tugenden unterwerfen den Menschen mit seinem ganzen Denken und Streben der richtigen Leitung der eigenen Vernunft. Soll aber die Vernunft befähigt sein für ihre wichtige Aufgabe, dann muß sie selbst übernatürlich erleuchtet, sie muß im Besitze der Wahrheit sein. Denn nur dort, wo das Licht der Wahrheit leuchtet, findet der Wille den Weg zum rechten Ziele. Die Vernunft also wird durch die drei intellectuellen Tugenden, die sapientia, scientia und den intellectus vervollkommnet. Der Intellectus sucht die Wahrheit nicht, sondern er besitzt sie und beschaut sie. Die sapientia hingegen sucht die Wahrheit, sie dringt bis zu Gott der höchsten Wahrheit vor, leitet von ihm alles ab, erkennt alles aus ihm, beurtheilt alles nach ihm. Die sapientia ist die allgemeinste, sie ist die Wissenschaft. Auch die scientia sucht die Wahrheit, aber nur auf besonderen, abgegrenzten Gebieten. Auch sie hat gewisse

1) L. c. a. 3. ad 5.

Grundprincipien, von denen sie ausgeht, und aus denen sie auf ihrem speciellen Gebiete alles andere ableitet und beurtheilt. Darum gibt es zahlreiche und mannigfaltige Wissenschaften, aber nur eine sapientia. Durch die drei intellectuellen Tugendhabitus erlangt also und besitzt der Mensch die Wahrheit, durch sie entzündet sich in unserem Geiste jenes Licht, das uns zum Heile leuchtet. — An die intellectuellen Tugenden schließen sich die moralischen, die in den vier Cardinaltugenden, prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia, ihre Centra haben. Doch ist die erste derselben, die prudentia, speculativ und practisch zugleich. Sie hat nämlich ihren Sitz im Intellecte und lehrt ihn, das ihm gewordene Licht der Wahrheit practisch als Richtschnur für das Handeln zu verwerthen, jeder Tugend den Weg zeigend, den sie einzuschlagen, und die Mittel anweisend, die sie anzuwenden hat. Durch die intellectuellen Tugenden im Bunde mit der prudentia ist also die Vernunft befähigt, das Begehrungsvermögen richtig zu leiten und zu führen, und die drei übrigen Cardinaltugenden disponiren dann ihrerseits das Begehren, der erleuchteten und zweckmäßigen Führung ihrer Lenkerin sich freudig und willig zu unterwerfen[1]).

5. Auch die intellectuellen und moralischen Tugenden folgen der Seele in das bessere Jenseits hinüber, sie bleiben ihrer Substanz nach. Denn ein Grund ihres Aufhörens ist nicht ersichtlich; sie sind vielmehr herrliche Gaben Gottes, unvergänglicher Dauer werth und würdig, ein übernatürlicher Schmuck der Seele, göttliches Licht für das Erkennen, göttliche Salbung und Weihe für das Begehren. Wie der Baum ein reiches Gezweige ersprießen läßt, Laub und Blüthen; wie die Sonne nach allen Seiten hin den Flammenschmuck ihrer Strahlen entsendet, so wachsen aus der heiligmachenden Gnade die Habitus der Tugenden hervor und schmücken die Seele in allen ihren Kräften; so ergießt die Sonne der Gnade, die den himmlischen Geist verklärt, nach allen Seiten hin herrlichen Strahlenglanz, der alle Theile und Potenzen der Seele durchfluthet, damit die ganze Seele und alles in ihr ganz himmlisch und ganz göttlich sei.

Freilich erleidet die Thätigkeit der Tugend im Himmel einen Wandel und Wechsel; manche Objecte sind ihr bis zur Auferstehung des Leibes, manche auch auf immer entzogen. Das himmlische Erkennen

1) S. 1. 2. q. 57—60.

vollzieht sich in rein geistiger Weise bis zur Auferstehung, und die Tugenden, die im appetitus wurzeln, regeln bloß das höhere Begehren, um es mit der Vernunft und mit Gott zu conformiren. Geschlechtstrieb aber und Nahrungstrieb haben auf ewig aufgehört und bedürfen nicht mehr der Temperanz zu ihrer Regelung. Auch kennt der Himmel keinen Kampf und keine Gefahr, gegen welche der Starkmuth uns waffnen müßte; er kennt keine Aengsten und Zweifel, denen die Klugheit begegnet; keinen Tausch endlich und keine Händel über Mein und Dein, für welche die Gerechtigkeit die Norm gibt. Denn die ewigen Güter sind das Gemeingut aller.

Gleichwohl bleiben die Tugenden bestehen und sie bethätigen sich zur seligen Befriedigung aller und zum ewigen Preise des Allerhöchsten. Die Klugheit bezieht alles auf Gott den Herrn und ist unerschöpflich in Mitteln zu seinem Lobe. Die Gerechtigkeit opfert und weiht alles froh und freudig demselben Herrn und ergötzt sich an den Werken, die sie ehemals auf Erden geübt. Der Starkmuth erfüllt mit göttlicher Kraft, um Gott und das Göttliche unbewegt und ewig festzuhalten; er erfreut sich zugleich der glorreich bestandenen Kämpfe und triumphirt, gleich einem siegreichen Helden. Die Temperanz endlich macht unempfänglich für jede Lust, die nicht himmlisch und ganz göttlich ist und läßt das Herz in Ewigkeit in Gott allein Genuß und süße Sättigung finden[1]).

§. 5.

Das Licht der Glorie; seine Nothwendigkeit und sein Wesen.

1. Unsere diesseitige Gotteserkenntniß ist eine abstractive. Wir erkennen Gott nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur mittelbar aus der Betrachtung der Geschöpfe. Gott ist zu hoch und zu erhaben über dem Menschen und über jeglichem Geschöpfe, um durch rein natürliche Kraft erreicht und angeschaut werden zu können. Nur ihm allein ist es natürlich, sich selbst unmittelbar zu schauen. Das Geschöpf vermag dieses nur mit Hülfe von Kräften, die über der Natur jeglicher wirklichen und möglichen Creatur schlechthin erhaben sind. Gegen diese unsere Lehre erhebt sich eine ganze Reihe von Widersachern.

1) S. 1. 2. q. 67. a. 1 sq. Dazu Sylvius.

Luther und Calvin, Bajus, Jansenius, Quesnell und die Synode von Pistoja betrachteten die ursprüngliche Gerechtigkeit, durch welche der Mensch auf die unmittelbare Anschauung hingeordnet war, als essentiellen oder doch integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur. Ihnen zufolge ist also die unmittelbare Anschauung durch rein natürliche Kräfte möglich. — Eben so lehrten die Beguarden und Beguinen des vierzehnten Jahrhunderts, die menschliche Seele sei schon hier auf Erden und ohne den Beistand übernatürlichen Lichtes durch eigene Kraft im Genusse der seligen Anschauung Gottes. — Weiterhin lehrte Durandus, der Menschengeist könne allerdings hier auf Erden, solange seine Thätigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung abhängig sei, Gottes Wesen nicht schauen. Im Jenseits aber, nachdem das Hinderniß der Sinnlichkeit gefallen, biete sich Gott dem Intellecte unmittelbar zur Anschauung dar, und dieser schaue ihn dann ohne weiteres. — Suarez glaubt, diese Ansicht des Durandus correct interpretiren, oder den anscheinenden schweren Irrthum doch milder deuten zu können, indem er bemerkt, Durandus schließe einen übernatürlichen Beistand zum Zwecke der visio keineswegs aus, verstehe aber unter diesem Beistande Gottes bloß eine actuelle Hülfe, nicht aber einen habitus infusus, oder führe mit einigen anderen Theologen die visio ganz allein auf Gottes Thätigkeit zurück, ohne vitalen Concurs des Intellectes [1]). Andere Theologen hingegen erklären diesen Rechtfertigungsversuch des Suarez für mißlungen [2]). Jedenfalls ist Durandus' Ansicht, wie wir es bei ihm gewohnt sind, wenn nicht incorrect, so doch recht unklar und seltsam. — Auch ein anderer und zwar tüchtiger Scholastiker des 17. Jahrh., Martinez de Ripalda, dachte über unseren Lehrsatz nicht ganz correct. Möge auch für alle vernünftigen Wesen der bestehenden Weltordnung die Anschauung Gottes übernatürlich sein, so dürfte doch wohl, meinte er, ein so vollkommenes Geschöpf möglich sein, dem sie natürlich wäre [3]). — Endlich sind die Ontologen (Malebranche, Gerdil, Gioberti, Ubaghs) als Gegner unserer Lehre zu nennen. Gottes Wesen, so lehren sie, werde schon hier auf Erden von unserer Vernunft unmittelbar erkannt. Freilich sei, fügen sie beschränkend hinzu, diese Erkenntniß zur Zeit noch eine unvollstän-

1) De Deo. l. 2. c. 8. n. 3. — c. 10. n. 2. — c. 15. n. 29 sq.
2) Vgl. Schnütgen, Die visio beatifica. S. 9 ff.
3) Kleutgen, Phil. I. n. 387. 2. Aufl.

dige, sofern wir Gott nicht schon in seiner Totalität, sondern nur erst unter gewissen Gesichtspunkten, als den Seienden und als das Vorbild alles Seienden, als den Wahren und Guten erkännten[1]).

2. Daß das göttliche Wesen nicht mit den körperlichen Sinnen angeschaut werden könne, versteht sich ganz von selbst. Der Gesichtssinn ist eben wesentlich sinnliches Vermögen, er steht also nur zu körperlichen Dingen in Verhältniß und kann folglich auch nur materielle, sinnfällige Dinge wahrnehmen. Freilich wird der körperliche Sinn dereinst durch die übernatürliche Glorie vervollkommnet, gleichwohl behält er wesentlich dieselbe Natur, denn die Uebernatur hebt die Natur nicht auf. Wie deßwegen der auferstehende Leib trotz der Verklärung sein eigenthümliches Sein und Wesen beibehält, so verbleibt auch dem körperlichen Sinne sein eigenthümliches Sein und damit auch seine eigenthümliche, wesentliche Thätigkeit, durch welche er auf die materiellen Dinge und nur auf sie als sein specifisches Object hingewiesen ist. Der Körper wird nicht Geist, und die sinnliche Potenz wird nicht zur intellectuellen. Der Körper wird bloß vergeistigt, d. h. er empfängt, ohne in seinem Wesen geändert zu werden, übernatürliche, accidentelle Bestimmungen, durch welche er dem Geiste vollkommen unterworfen und in höherem Grade gleichförmig wird[2]). Darum bekämpft der h. Augustin die Ansicht einiger Zeitgenossen, welche eine Anschauung Gottes mit körperlichem Auge

---

1) Eine eingehende Widerlegung des Ontologismus bei Kleutgen a. a. O. n. 378 ff.; vgl. auch Stöckl, Lehrb. der Phil. I. S. 433 ff. 3. Aufl. — Gott, der absolut Einfache, so können wir zusammenfassend sagen, wird entweder ganz, oder er wird gar nicht geschaut; das erstere aber ist für eine rein natürliche Erkenntniß nicht möglich, weil sie zu dem unendlichen Objecte nicht im richtigen Verhältnisse steht. Auch das Selbstbewußtsein widerspricht der ontologistischen Lehre. — Mit Unrecht werden Origenes, Clemens von Alexandrien und der h. Augustinus von einzelnen Theologen (Thomassinus, Staudenmaier, Klee) des Ontologismus geziehen. Wenn diese Väter unsere Gotteserkenntniß eine angeborene, natürliche, unmittelbare nennen, so wollen sie nur sagen, daß unsere Vernunft mittelst des ihr angeborenen Causalitätsprincipes durch ganz einfachen, unwillkürlichen, fast unbewußten Schluß mit der größten Leichtigkeit die Idee Gottes gewinnt. — Wenn sie sagen, Gott selbst sei der Urheber der Erkenntniß, die wir von ihm haben, er sei das Licht, das uns erleuchte, so betrachten sie Gott als den Schöpfer unserer Vernunft und ihres natürlichen Lichtes. Ausführlich hierüber Kleutgen a. a. O. n. 459 ff. Der h. Augustinus speciell wird auch vom h. Thomas 3. c. gent. c. 47. vertheidigt.

2) S. 1. q. 12. a. 3. — Suppl. q. 92. a. 2.

für möglich hielten, als Thorheit und als Wahnsinn[1]). Dasselbe sprechen die übrigen Väter aus, sofern sie es überhaupt für nothwendig halten, diesen Punkt zur Sprache zu bringen[2]). — Nur in gewissem Sinne, bemerkt der h. Thomas a. a. O., werden die Seligen mit ihren leiblichen Augen den Schöpfer selber schauen. Denn mögen wir mit dem körperlichen Sinne an und für sich auch nur körperliche Dinge wahrzunehmen im Stande sein, so erkennen wir vermittelst desselben doch auch dasjenige, was mit den Körpern verbunden ist, z. B. das in ihnen waltende Leben. Und in diesem Sinne kann gesagt werden, daß wir mittelst unsers leiblichen Auges auch Gott den Herrn selbst schauen werden und bereits schauen. Denn gerade Gott der Herr steht auch mit den sinnfälligen Dingen in einer höchst innigen Verbindung, insofern er in Macht und Weisheit fortwährend in ihnen waltet und wirkt. Dieses accidentelle Schauen Gottes, wie der heilige Lehrer es nennt, wird dann in der verklärten Welt selbstredend ein viel vollkommeneres sein, als in diesem Leben, einmal deßhalb, weil die verklärte Welt in weit höherem Maße Gottes Schönheit und Herrlichkeit wiederspiegeln wird, als die gegenwärtige; dann aber aus dem Grunde, weil unser Wahrnehmungsvermögen in seiner letzten und höchsten Vollendung dasjenige auch auf das vollkommenste erkennen wird, was von Gott in den Dingen erkennbar ist. Eben dieses, bemerkt der h. Thomas noch, sei auch der Gedanke des h. Augustinus, wenn er an einer Stelle dem körperlichen Auge des Seligen eine Anschauung Gottes zu vindiciren scheine[3]).

3. Aber auch das höhere, intellectuelle Erkennen, auf sich selbst gestellt, ist schlechthin unvermögend, sich zu einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens zu erheben. Ist ja schon jene Gotteserkenntniß, welche uns der Glaube vermittelt, übernatürlich im strengen Sinne. Nun nennt aber die heilige S c h r i f t die Glaubenserkenntniß ein Stückwerk im Vergleich zur Erkenntniß von Angesicht zu Angesicht[4]). Und folglich ist diese letztere gewiß übernatürlich im

---

1) Ep. 92 ad Italicam. — Im 17. Jahrh. vertrat dieselbe Ansicht der in Rom lebende griechische Historiker Leo Allatius in seiner Schrift de consens. eccl. orient. l. 2. c. 17. n. 2.

2) Cyrillus Hier. Cat. 9. — Hieronymus zu Isai. 6, 1. — Ambrosius zu Luc. 1, 11.

3) Vgl. Auferstehungsleib S. 270 f. — 4) I Cor. 13, 9—13.

strengsten Sinne des Wortes. Die Schrift lehrt ferner, die selige Anschauung sei über allen Wünschen, Hoffnungen, Ahnungen des Menschen erhaben [1]). Eben so erhaben ist sie folglich über allen seinen Vermögen und Kräften. Die Schrift lehrt endlich, kein Mensch habe Gott gesehen und könne ihn sehen, ohne zu sterben; kein geschaffenes Wesen sei im Stande, Gott zu schauen; Gott sei der Unsichtbare, er wohne in unzugänglichem Lichte; nur er allein sei im Stande, sich zu erkennen und nur derjenige, dem er es gebe [2]). Aus allem diesem folgt also zunächst, daß die heilige Schrift nicht etwa bloß eine Anschauung Gottes mit dem körperlichen Auge, sondern auch durch die natürliche Kraft des Intellectes als unmöglich ausschließt, weil sie jedes geschaffene Wesen, also auch das rein geistige, als unvermögend zu dieser Anschauung hinstellt. Es folgt dann weiterhin, daß dieses unmittelbare Gottesschauen nur für Gott natürlich, für jedes endliche Wesen aber, es sei wirklich oder möglich, übernatürlich im strengsten Sinne sei. Denn die Schrift sagt ausdrücklich, daß keinem Geschöpfe aus eigener Kraft, sondern nur Gott allein die visio möglich sei. Das Geschöpf kann folglich nur in dem Falle Gott schauen, daß es an Gottes eigenthümlicher Natur Antheil gewinnt, was die heilige Schrift mit den Worten andeutet: „Wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn schauen werden, wie er ist [3])." — Die heiligen Väter vertheidigen unsere Lehre insbesondere den Eunomianern gegenüber, welche dem diesseitigen Menschen nicht bloß eine intuitive, sondern gar eine comprehensive Erkenntniß Gottes vindicirten [4]). — Das Concil von Vienne endlich verwarf die Lehre der Beguarden und Beguinen, daß die Seele des Menschen durch rein natürliche Kraft selig sei und des lumen gloriae nicht bedürfe, um Gott unmittelbar zu schauen und in Seligkeit zu genießen [5]). Ebenso wurden später die Thesen des Bajus und der

---

1) Isai. 64, 4; I Cor. 2, 9.

2) I Tim. 6, 16; I Joh. 4, 12; Joh. 1, 18; II Mos. 33, 20; Joh. 6, 46; Matth. 11, 27; I Cor. 2, 11.

3) I Joh. 3, 2.

4) Eingehendes über die Schrift- und Väterlehre bei Kleutgen, Theol. II. n. 78 ff. Phil. I. n. 444 ff. und bei Suarez de Deo l. 2. c. 14. n. 3. Letzterer führt auch eine lange Reihe von Auctoritäten aus der scholastischen Periode an.

5) *Denzinger,* Ench. n. 403.

übrigen Gegner censurirt, welche die Ausstattung des Menschen zum übernatürlichen Ziel, seine Hinordnung auf die selige Anschauung als Anlage und Gabe der Natur hinstellten [1]).

4. Jede Potenz, so urtheilen wir vom speculativen Standpunkte, muß zu ihrem Objecte im Verhältnisse stehen. Soll also die erkennende Potenz ihr Object unmittelbar, adäquat erkennen, dann muß auch sie zum Objecte im richtigen Verhältniß stehen. Nun aber steht eine endliche und natürliche Erkenntnißkraft zum unendlichen Gotte keineswegs im richtigen Verhältnisse. Und folglich kann Gott durch keine endliche und natürliche Kraft unmittelbar geschaut werden [2]). Wir müssen übrigens dieses Argument etwas näher erläutern.

Wir sprachen früher von species intelligibilis und unterschieden die species impressa und expressa. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen species propria und species impropria (aliena). Sie setzt aber eine andere, die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erkenntniß voraus. — Ist das erkennende Vermögen fähig, ein Object direct auf sich einwirken zu lassen, so daß das Object sich selbst, wie es ist, in seiner eigenthümlichen Natur im Vermögen abspiegeln und zum Ausdrucke bringen kann, so ergibt sich die unmittelbare Erkenntniß, und ihr Product ist eben die species propria, der eigentliche Begriff. Die species propria gibt also in der idealen Ordnung des Erkennens das Object so wieder, wie es in der realen Ordnung ist, weil anders das Object, wie es ist, durch sie nicht erkannt werden könnte [3]). — Damit nun aber dem Erkenntnißvermögen eine solche unmittelbare Erkenntniß per speciem propriam möglich sei, ist wesentlich erforderlich, daß das Vermögen zum Objecte in Proportion stehe, was einer kurzen Erläuterung bedarf.

Durch das Erkenntnißbild verähnlicht, assimilirt sich das Erkenntnißprincip seinem Objecte, es gestaltet sich selbst in ein Bild

---

1) *Denz.* n. 1379.

2) Cf. *Thomas*, S. q. 12. a. 4. — *Suarez*, c. l. c. 8 sq. — Kleutgen, Phil. I. n. 378 ff. Theol. II. n. 88 ff. — Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 255 ff.

3) Species est in esse intelligibili et repraesentativo idem omnino, quod est objectum in esse entitativo; — alias species non repraesentaret objectum ut est, et per illam non posset cognosci. *Billuart,* l. c.

desselben um[1]). Es ist also die species, die impressa sowohl, als auch die expressa, ein Accidenz, das als Bestimmung oder als Erscheinung dem erkennenden Princip physisch inhärirt. Die species entspricht folglich nothwendig der Natur dieses Principes und participirt an dessen Eigenthümlichkeiten; sie nimmt in ihm dessen Eigenart an; sie ist im Erkennenden nach Weise des Erkennenden[2]). Daraus folgt aber von selbst, was wir beweisen wollten: Entspricht die species nothwendig dem eigenthümlichen Sein des Vermögens, so kann sie nur dann zugleich auch dem eigenthümlichen Sein des Objectes entsprechen und dasselbe seiner eigenthümlichen Natur nach, wie es ist, im Vermögen zum Ausdrucke bringen, wenn Vermögen und Object mit Rücksicht auf ihr Sein in Proportion stehen und derselben Ordnung des Seins angehören. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine species propria, nur so eine unmittelbare Erkenntniß möglich. Species propria, unmittelbare Erkenntniß und Verhältniß zwischen Vermögen und Object fordern und bedingen sich gegenseitig. Nur wo dieses letztere ist, können auch die beiden ersteren sein, und wo die beiden ersteren sind, da ist nothwendig auch das letztere.

Wir können unsern Satz auch noch in anderer Weise zeigen. Nach dem Ausspruche des h. Augustin, den die gesammte Scholastik adoptirte, ist das Erkennen nichts anderes, als ein geistiges Zeugen[3]). Alle Dinge haben nämlich einen natürlichen Trieb in sich, nicht bloß in der physischen, sondern auch in der idealen Ordnung ihr Sein fortzupflanzen. Um dieses letztere zu erreichen, vermählen sie sich gewissermaßen mit dem erkennenden Geiste und befruchten ihn, indem sie sich ihm offenbaren und ihm das Bild ihres eigenthümlichen Seins einprägen. So erhält das zeugende Object im erkennenden Geiste ein Sein, welches dem Sein des Zeugenden insofern gleichartig ist, als das Gezeugte idealiter das ist und darstellt, was

1) Supponimus, de ratione intellectionis imo et cognitionis esse, ut per quandam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. *Suarez*, de angelis. l. 2. c. 3. — Omne cognoscens inquantum hujusmodi simile est cognoscibili. *S. Bonavent.* in 1. sent. dist. 35. a. 1. q. 1.

2) Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. *S. Thomas* de verit. q. 2. a. 1. — S. 1. q. 12. a. 4.

3) Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. De trin. l. 9. c. 12.

das Zeugende in der objectiven Ordnung ist. Die Zeugung eines Gleichartigen ist nun aber nur dann möglich, so folgern wir jetzt, wenn die zeugenden Principien dem Sein nach gleichartig oder doch hinlänglich proportionirt sind.

Wir sagen: hinlänglich proportionirt, denn die ideale Zeugung, von welcher wir handeln, fordert für die zeugenden Principien nicht gerade jene strenge Gleichartigkeit des Seins, wie sie für die materielle geboten ist. Sonst würde ja beispielsweise der Mensch nur sich selbst durch unmittelbare Erkenntniß und per speciem propriam geistig zeugen und erkennen können. Es ist nur nothwendig und genügt auch, wenn das Sein beider in entsprechender Proportion steht [1]), wenn beide demselben genus oder quasi-genus angehören [2]), d. h. wenn beide sich innerhalb einer der größern Ordnungen des Seins befinden und so derselben Ordnung des Seins angehören.

Das unendliche Sein steht nur zu einem unendlichen Intellecte im Verhältniß und kann daher nur von ihm unmittelbar, per speciem propriam erkannt werden. Der eigenthümliche Gegenstand des göttlichen Erkennens ist darum nur Gott selbst. Das rein Geistige in der endlichen geschaffenen Ordnung steht zu einer rein geistigen, aber endlichen Intelligenz in Proportion, also die Substanz des Engels zur Intelligenz des Engels. Die menschliche Erkenntniß ist sinnlich-geistiger Natur, sofern die sinnliche Erkenntniß die Voraussetzung der intellectuellen ist und letztere aus der erstern gewonnen wird. Das eigenthümliche Erkenntnißobject des menschlichen Intellectes ist somit das Geistige, die intellectuelle Wahrheit, soweit sie in der Betrachtung der sinnlichen Dinge dem Intellecte sich unmittelbar offenbart, also die Wesenheit der sinnfälligen Dinge, wie sie im abstrahirten, intellectuellen Begriffe ihren Ausdruck findet. Das eigenthümliche Object der rein sinnlichen Erkenntniß bilden endlich die äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der körperlichen Dinge. Wo ein solches Verhältniß zwischen Potenz und Object nicht vorhanden ist, da ist folglich eine unmittelbare Erkenntniß per speciem

---

1) Cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. *S. Thomas.* S. 1. q. 84. a. 7.

2) Modus autem essendi cognoscentis et cogniti non secundum speciem, sed genus aut quasi-genus sumitur. *Cajetan* in S. 1. q. 12. a. 4.

propriam unmöglich[1]). Aber deßwegen ist noch keineswegs jedwede Erkenntniß ausgeschlossen. Wo die unmittelbare unmöglich ist, da tritt die mittelbare oder abstractive ein. Der Intellect wendet sich dann anderen, direct erreichbaren und erkennbaren Objecten zu, um aus ihrer Betrachtung, ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit das direct unerreichbare und unerkennbare auf indirectem Wege zu erreichen und zu einer ungefähren Erkenntniß desselben per speciem impropriam sive alienam vorzudringen.

5. Die unmittelbare Erkenntniß kann übrigens von verschiedener Vollkommenheit, sie kann eine abstracte und eine intuitive sein. Bei der abstracten Erkenntniß wird die Wesenheit eines Dinges zwar unmittelbar, aber nur insoweit unmittelbar erkannt, als sich dieselbe durch den Schleier sinnlicher Erscheinungen zu erkennen gibt. Darum wird die species zwar unmittelbar vom Gegenstande selbst gewonnen, sie stellt denselben auch in seiner Eigenthümlichkeit dar und ist also species propria. Aber eben weil die Wesenheit nur im Schleier der Erscheinungen erkannt wird, läßt sie nur ihre Grundzüge erkennen, und der Begriff, der von ihr gewonnen wird, hat einen allgemeinen Charakter und schließt nur diejenigen Grundbestimmungen in sich, in denen alle Individuen der Art übereinkommen. — Wird aber die Wesenheit, frei von aller sinnlicher Umhüllung, vom Intellecte wahrgenommen und bietet sich folglich dieselbe nicht bloß nach allgemeinen Grundlinien, sondern klar und deutlich, also in ihrer ganzen, nur ihr zukommenden Eigenart und Individualität der Erkenntniß dar, dann haben wir die intuitive Erkenntniß, die Anschauung oder visio. Der Intellect schaut jetzt die Wesenheit so unmittelbar und klar, wie das körperliche Auge das unmittelbar vor ihm befindliche körperliche Object[2]).

Diese Erkenntniß nun ist es, welche uns nach der Glaubenslehre mit Rücksicht auf die göttliche Wesenheit dereinst zu Theil werden soll. Wir werden alsdann Gott nicht mehr mittelbar, abstractiv in seinen Geschöpfen erkennen, sondern unmittelbar, wie er in sich selbst ist

---

1) *S. Thomas,* S. 1. q. 12. a. 4.

2) Haec cognitio dicitur visio, quia sicut dicimur rem corpoream videre, quando eam praesentem clare et intuitive oculo corporeo attingimus, ita dicimur rem spiritualem videre, quando intellectus, qui est oculus mentis, clare et intuitive fertur in eam ut realiter sibi in se praesentem. *Billuart,* l. c. Diss. 4. initio.

(ut est in se), also — so sagen wir vorläufig noch — durch eine solche species propria, die ihn in seiner Eigenthümlichkeit darstellt. Und weil es nun ferner in Gott keine Accidenzien, also auch keinen Schleier von Erscheinungen gibt, so werden wir sein Wesen nicht etwa in bloß allgemeinen Grundzügen erkennen, sondern in seiner ganzen und vollen Individualität und Eigenart, also intuitiv, klar und deutlich (intuitive et clare). Und wir können sonach die visio Dei definiren als die intuitiva et clara cognitio divinae essentiae ut est in se [1]).

Wie das körperliche Auge, so bemerken wir noch der Vollständigkeit halber, obgleich es sein Object intuitiv schaut, dennoch eine vollkommnere und unvollkommnere Anschauung desselben haben kann, so ist auch die visio Dei eine erschöpfende, comprehensive, oder nicht erschöpfende, incomprehensive. Die comprehensive ist dann vorhanden, wenn Gottes Wesen seiner ganzen Erkennbarkeit nach erkannt wird, so daß in ihm nichts Erkennbares zurückleibt, was nicht erkannt würde [2]). Ein solches comprehensives Erkennen setzt also eine Intelligenz von wahrhaft unendlicher Capacität voraus und kann folglich nur Gott allein zukommen. Zu der incomprehensiven Erkenntniß, die Gott zwar unmittelbar und intuitiv erkennt, aber nicht seiner ganzen Erkennbarkeit nach, können auch geschaffene Geister erhoben werden.

6. Das unendliche göttliche Wesen steht also nur zur unendlichen göttlichen Intelligenz im Verhältniß und kann folglich nur von ihr unmittelbar, intuitiv geschaut werden. Nur für Gott ist somit dieses Schauen natürlich, für jegliche Creatur aber, die wirkliche sowohl, als auch die mögliche, ist es übernatürlich, absolut erhaben über ihren natürlichen Vermögen, über ihren natürlichen Ansprüchen, über ihren natürlichen Bedürfnissen. Und wenn der h. Thomas mit Rücksicht auf dieses Schauen ein naturale desiderium im Menschen anzunehmen scheint, so steht dieses mit seiner anderweitigen Lehre nur in scheinbarem Widerspruche [3]).

---

1) *Billuart*, l. c. — *Suarez* de Deo. l. 2. c. 18. n. 2.

2) Illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. *S. Thomas*. S. 1. q. 12. a. 7.

3) *Cajetan* in S. 1. q. 12. a. 1. bemerkt kurz: Desiderium divinae visionis, etsi non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale ei supposita revelatione. — Und auch selbst von einer übernatür-

Aus dem Gesagten ziehen wir sofort die Folgerung: Da das Erkenntnißobject, Gottes Wesen, über unserer Erkenntnißkraft wesentlich erhaben ist, so muß diese letztere, um das göttliche Wesen schauen zu können, zum Objecte emporgehoben, zu ihm in Verhältniß gesetzt werden. Dazu genügt aber nicht eine blos graduelle Steigerung ihrer natürlichen Kraft, sondern es bedarf dazu einer wesentlich höhern, wahrhaft übernatürlichen Ausrüstung, durch welche die erkennende Potenz in jene Ordnung des Seins versetzt wird, in welcher Gott selber ist. — Dieses übernatürliche Vermögen wird aber ganz passend ein Licht und zwar ein Licht der Glorie (lumen gloriae) genannt, weil, wie durch das materielle Licht der Körper, durch das geistige Licht der Vernunft die Wesenheit der sinnfälligen Dinge, durch das übernatürliche Glaubenslicht das übernatürliche Mysterium, so durch jenes Himmelslicht der Gegenstand und der Quell unserer Glorie, der dreieinige Gott in seiner Wesenheit dem geschaffenen Geiste unmittelbar sichtbar wird [1]). Freilich ist, wie leicht einleuchtet, Gott durch sich selbst sichtbar genug, er ist erkennbarer, als irgend ein anderes Wesen, er ist in sich selber lauter

---

lichen Offenbarung abgesehen, wird man in gewissem Sinne das Verlangen, Gottes Angesicht zu schauen, ein natürliches nennen können. Nicht natürlich ist es dem Menschen, unbedingt und mit Entschiedenheit Gottes Anschauung zu begehren. Das bedingte, unvollkommene Verlangen aber, ihn zu schauen, wenn und insoweit es durch göttliche Veranstaltung möglich ist, wird man auf dem Standpunkte der Natur als möglich zugeben müssen. — Wenn demnach der h. Thomas S. 1. q. 12. a. 1. aus dem naturale desiderium einen Schluß auf die Realität der visio macht, so will er nach dem ganzen Zusammenhang seiner Lehre nur einen Congruenzbeweis beibringen. Die visio erscheint in hohem Maße congruent, weil der Mensch in der angegebenen Weise dieselbe naturgemäß wünscht und begehrt, und weil außerdem mit der visio eine unvergleichliche Vervollkommnung und Beseligung der Menschennatur gegeben ist. — Vgl. *Sylvius* in S. 1. 2. q. 3. a. 8. — *Suarez*, T. 4. tr. 1. Disp. 16. sect. 2 sq. — Ferner Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 256 ff. — Kleutgen, Theol. II. n. 92 ff.

1) Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Ergo oportet, quod augeatur ei virtus ad hoc, quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati, quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur, quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositonis adeptionem. *S. Thomas*, 3. c. gent. c. 53.

Licht[1]), aber er ist ein unnahbares Licht[2]), und darum bedarf es eines Lichtes, nicht damit Gott sichtbar, sondern damit das geistige Auge des Geschöpfes fähig werde, ihn den unendlich Sichtbaren anzuschauen[3]). — Wir können hiernach mit dem h. Thomas a. a. O. das Glorienlicht in folgender Weise definiren: Lumen gloriae est illa dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur[4]).

7. Gemäß der Lehre des Viennense ist es Dogma, daß zur visio beatifica überhaupt eine übernatürliche Hilfe Gottes erforderlich sei; daß aber das lumen gloriae gerade in Form eines habitus, d. h. einer andauernden übernatürlichen Qualität dem seligen Geiste physisch inhärire, wird vom Concile nicht geradezu gesagt. Die Theologen räumen dieses ein. Könnte also das Licht der Glorie nicht in Form einer dispositio gedacht werden, die dem Geiste nur vorübergehend anhaftet, um ihm vorübergehend die nothwendige übernatürliche Verfassung mitzutheilen; oder auch in Form eines actuellen Gnadenbeistandes, der, wie Petavius und Thomassinus meinten, fortgesetzt auf den Geist influirend ihm den Act der visio fortgesetzt möglich macht? Ist ja auch ohne übernatürlichen Habitus durch blos actuelle Gnade ein Act übernatürlichen Glaubens möglich.

Die Theologen antworten, daß das lumen gloriae des jenseitigen Lebens jedenfalls in Form eines Habitus aufzufassen sei. Denn

---

1) Ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. *S. Thomas,* Quodl. 7. a. 1. cf. Joh. 1, 9; I Joh. 1, 5.

2) I Tim. 6, 10.

3) Quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt; — non propter hoc, quod faciat (divinam substantiam) intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere. C. gent. l. c. — Es ist eben der intellectus patiens, der den Act der Erkenntniß exercirt. Von einer Thätigkeit des intellectus agens, von einer abstrahirenden Thätigkeit kann bei der unmittelbaren Gotteserkenntniß selbstverständlich keine Rede sein.

4) Hiermit stimmt im Wesentlichen die Definition der übrigen Theologen. Suarez a. a. O. c. 14. n. 2 definirt z. B.: Qualitas creata, et habitus ac virtus supernaturalis et per se infusa intellectui, qua redditur proxime potens et habilis ad videndum Deum. — Cf. *Billuart,* de Deo. Diss. 4. a. 5. §. 2. Dico 2°.

die visio sei etwas Permanentes [1]) und folglich entspreche ihr auch eine andauernde übernatürliche Ausrüstung. Dazu komme, daß die Thätigkeit einer Potenz, wenn sie aus einer andauernden, inneren Verfassung der Potenz selbst hervorgehe, naturgemäßer und darum auch leichter sei, als wenn sie durch vorübergehenden Beistand von Außen zu Stande komme [2]). Und wenn eben deßwegen der Mensch schon in statu viatoris durch übernatürlichen Habitus zum übernatürlichen Erkennen und Wollen befähigt wird, dann wird es sich im Jenseits, bei der unmittelbaren Erkenntniß ganz gewiß nicht anders verhalten. — Sollte es im diesseitigen Leben schon einzelnen bevorzugten Seelen vergönnt gewesen sein, Gottes Angesicht vorübergehend zu schauen, so würde diesen das lumen gloriae selbstredend in Form eines vorübergehenden göttlichen Beistandes zu Theil geworden sein. Ob es aber solche Seelen in Wirklichkeit gegeben habe, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen, und die Meinungen namentlich der älteren Theologen gehen, wie wir später sehen werden, auseinander. Wie dem auch sei, das lumen gloriae des jenseitigen Lebens haben wir für einen dauernden Habitus anzusehen. So lehren es die Theologen insgemein und qualificiren diese Meinung als eine sententia certa [3]).

8. Das lumen gloriae besteht in einem übernatürlichen Habitus und es theilt folglich dem Intellecte zunächst ein höheres, übernatürliches Sein mit, und zwar zu dem Zwecke, um ihn zu einer Thätigkeit zu befähigen, die über aller natürlichen Kraft total erhaben ist. Das lumen gloriae theilt also dem Intellecte zugleich und vor allem ein übernatürliches Wirken mit; es ist folglich eine active übernatürliche Kraft, die sich mit der natürlichen Kraft des Intellectes zum Zwecke des übernatürlichen Actes verbindet [4]). Wie aber sind beide verbunden? Wirken sie unabhängig neben einander, so daß jeder als causa partialis ein Theil der Gesammtwirkung zuzuschreiben ist? Das ist unmöglich. Denn die visio ist ein über-

---

1) In Benedict XII. Constitution »Benedictus Deus« heißt es: Visio et fruitio *sine aliqua intercisione seu evacuatione* praedictae visionis et fruitionis *continuata* existit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum. *Denzinger,* Ench. n. 456.

2) Cf. *Billuart,* l. c. a. 5. §. 2. Dico 2⁰.

3) Sententia communissima et certa. Cf. *Schouppe,* de noviss. n. 94.

4) *Suarez,* l. c. c. 15. n. 1.

natürlicher Act und folglich kann der Intellect unabhängig vom lumen zum Zustandekommen dieses Actes nicht das Mindeste leisten. Von der andern Seite aber ist die visio ein vitaler Act, lebendige, menschliche Thätigkeit. Und folglich würde die visio kein vitaler Act sein, wenn das lumen unabhängig von der menschlichen Thätigkeit und äußerlich neben ihr thätig wäre. Und weil also der eine und untheilbare Act der visio nicht zum Theil vital und zum Theil übernatürlich, sondern in sich selbst ganz vital und ganz übernatürlich zugleich ist, so verbinden sich die natürliche Kraft des Intellectes und die übernatürliche des lumen zu einem einheitlichen Princip; das lumen ergießt sich innerlich in den Intellect, inhärirt ihm physisch als übernatürliche Form, als übernatürliches Accidenz und constituirt mit ihm das eine einheitliche, adäquate, vitale und zugleich übernatürliche Princip der visio [1]). Jedes der beiden Constitutive ist somit causa totalis des Actes, aber jedes unter einer andern Rücksicht. Das lumen gloriae ist causa totalis, sofern der ganze Act übernatürlich; der Intellect, sofern die ganze Thätigkeit eine vitale ist [2]).

Durch den übernatürlichen Habitus ist dann der Intellect als übernatürliche Potenz constituirt. Und da jede Potenz, jeder Habi-

---

1) Dicendum, quod intellectus creatus per lumen gloriae fit potens ad videndum clare Deum, per hoc, quod lumen gloriae recipitur intrinsece et vitaliter in intellectu et fit ejus forma quasi propria. Et cum sit virtus activa, perficit intellectum in ratione principii activi, ita ut ex virtute naturali intellectus creati et virtute luminis gloriae fiat unum principium formale vitale adaequatum visionis beatificae; unde lumen gloriae, cum sit ex propria ratione virtus activa ordinis supernaturalis, non solum dat intellectui, in quo recipitur, esse supernaturale, sed etiam dat operari supernaturaliter, imo principaliter dat operari, nam habitus et potentiae per se primo secundum propriam rationem respiciunt operationem. Phil. a ss. Trinit. Disp. 3. Dub. 6. — Intellectus creatus non praestat suum concursum in ordine ad visionem beatificam independenter a lumine gloriae, cum actus visionis beatificae sit totus supernaturalis; nec lumen gloriae independenter ab intellectu, cum actus visionis beatificae sit totus vitalis; unde ex utroque fit unum per se principium. Dub. 7. concl. 4.

2) Intellectus et lumen gloriae concurrunt ut duae causae totales sub diversa ratione: lumen gloriae ut totalis ratio formalis proxima, qua intellectus elevatur et proportionatur visionis actui, intellectus ut totale principium eliciens visionem. *Billuart*, Diss. 4. a. 5. §. 5. Dico 3º.

tus an sich ruhendes Vermögen ist, das zwar die Fähigkeit, die Geneigtheit und Leichtigkeit zum Handeln, aber noch nicht das Handeln selbst gibt, so bedarf es außerdem für die seligen Geister eines fortgesetzten actuellen göttlichen Beistandes, damit die übernatürliche Potenz den übernatürlichen Act setzen und unterhalten könne [1]).

9. Die Theologen werfen die Frage auf, in welchem Verhältniß das lumen gloriae zur gratia sanctificans stehe, ob dasselbe durch einen schlechthin neuen Act Gottes dem Intellecte eingegossen oder ob es schon gleich mit der ersten heiligmachenden Gnade als himmlischer Keim in die Seele gesenkt werde, um beim Eintritte des Menschen in die Seligkeit durch göttlichen Einfluß seine entsprechende volle Ausgestaltung zu gewinnen. — Einzelne Theologen, z. B. Gonzales u. A., vertreten die erstere, Cabrera, Ledesma u. A. die zweite Ansicht, und diese letztere hat allerdings gewichtige Gründe für sich. Die heiligmachende Gnade läßt uns ja in übernatürlicher Weise am göttlichen Sein participiren. Und weil nun die Art der Thätigkeit der Art des Seins entspricht, so entspricht einem Sein, wie es nur Gott natürlich ist, auch eine Thätigkeit oder doch ein Vermögen zur Thätigkeit, wie es nur Gott natürlich ist. Oder vielleicht noch deutlicher: Auf Grund der heiligmachenden Gnade participiren wir nicht an denjenigen Bestimmungen des göttlichen Seins, die mit dem Begriffe eines Geschöpfes streiten (Aseität, Unendlichkeit u. s. w.), sondern an denjenigen, die communicabel sind; wir participiren an der erhabenen Geistigkeit Gottes, an seinem esse spirituale, an seiner intellectualitas [2]); wir participiren also, wenn auch noch nicht dem Acte nach, so doch der Kraft und Potenz nach an jenem erhabenen Erkennen, welches nur Gott natürlich ist, kraft dessen er sich schaut, wie er ist. — Ueberhaupt nehmen ja manche Theologen an (Capreolus, Sylvius u. A.), daß alle habitus supernaturales zwar nicht wesenhaft und unzertrennlich, aber doch physisch in der heiligmachenden Gnade wurzeln, aus welcher sie kraft göttlicher Disposition je nach

---

1) Praeter habitum autem luminis gloriae in ordine ad visionem beatificam ponimus auxilium actuale Dei continuo influentis, quo intellectus constitutus in actu primo per lumen gloriae reducatur ad actum secundum sive applicetur ad videndum et sic de potente videre fiat actu videns. Phil. a ss. Trin. Dub. 1. concl. 5.

2) *Suarez,* T. 9. l. 7. c. 1. n. 30 sqq. — *S. Thomas,* de verit. a. 5. ad 17.

der Lage und dem Bedürfnisse des Individuums actuell hervorfließen. So lehrt es allem Anscheine nach auch der h. Thomas, der von den virtutes infusae sagt, sie gingen in ähnlicher Weise aus der Substanz der Gnade hervor, wie die Potenzen der Seele aus der Substanz der Seele, und der von der Gnade des Diesseits sagt, sie sei mit der Gnade des Jenseits ebenso identisch, wie das Samenkorn mit dem Baume, dessen ganze Vollkommenheit es der Kraft nach bereits in sich schließe [1]). Ein Gleiches nehmen also die genannten Theologen vom lumen gloriae an. Es ruht dem Keime, der Kraft nach bereits in der ersten heiligmachenden Gnade; zu seiner Zeit aber, sobald der Zustand der endlichen Vollendung es erheischt, wird dieser Keim durch dieselbe göttliche Kraft, welche die Gnade gibt, erhält, vermehrt, in den Zustand vollkommener Ausgestaltung und Vollendung hinübergeführt [2]). Ist ja überhaupt die Gnade das semen gloriae, da die gratia inchoata des Diesseits mit der gratia consummata des Jenseits der Substanz nach identisch und nur der Seinsweise nach von ihr verschieden ist [3]). — Andere Theologen (Suarez, Tanner u. A.) nehmen indessen nur einen moralischen Zusammenhang zwischen den habitus infusi, insbesondere dem lumen gloriae und der heiligmachenden Gnade an. Denn das lumen gloriae sei ja praemium, und darum erscheine es nicht congruent, dasselbe, wenn auch nur dem Keime nach zu geben, noch bevor es verdient sei. Das lumen werde also erst im Jenseits geschenkt und als neue Potenz den übrigen Habitus beigesellt [4]).

10. Es erübrigen noch einige Schwierigkeiten, welche wir besprechen müssen. — Zunächst wird das lumen gloriae von den Theologen wohl ein Erkenntnißmittel (medium visionis) genannt. Und doch soll die Anschauung Gottes eine unvermittelte, eine

---

1) Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae per quas potentiae moventur ad actus. S. 1. 2. q. 110. a. 4. ad 1; ebenso a. 3. u. S. 3. q. 7. a. 2. — Gratia, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. S. 1. 2. q. 113. a. 3. ad 3.

2) Phil. a ss. Trin. Disp. 3. Dub. 2.

3) L. c. ad 3.

4) Vgl. zum Ganzen *Sylvius* in S. 1. 2. q. 110. a. 4.

visio immediata sein. — Indessen man kann unter einem medium visionis etwas Dreifaches verstehen. Dasselbe ist nämlich, um mit dem h. Thomas zu reden, entweder ein medium in quo, d. h. ein Object, durch dessen Anschauung der Erkennende zur Erkenntniß eines andern, dritten Objectes geführt wird, wie es bei jeder mittelbaren, zumal bei der mittelbaren Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen der Fall ist. Ein solches medium aber ist das lumen gloriae ganz und gar nicht. Das Wort medium kann aber auch im Sinne eines medium quo, d. h. der species intelligibilis, verstanden werden, durch welche wir die Wesenheit eines sinnfälligen Dinges uns begrifflich vorstellen. Ein solches medium ist das lumen gloriae ebenfalls nicht. Denn wir werden später zeigen, daß die Anschauung Gottes nicht per speciem, sondern nur per substantiam et praesentiam zu Stande kommen könne. Es gibt endlich ein medium sub quo, d. h. eine Kraft, die, dem Erkennenden selbst innewohnend, ihn innerlich zur Thätigkeit ausrüstet, und ein derartiges medium ist das lumen gloriae allerdings, wie wir gezeigt haben. Aber ein medium von dieser Art hindert eine unmittelbare Erkenntniß in keiner Weise, sondern ermöglicht sie vielmehr. Denn es fällt ja nicht zwischen die Erkenntnißkraft und das Erkenntnißobject, sondern ist der ersteren innerlich, um ihr zur Thätigkeit die entsprechende Fähigkeit zu geben [1]).

Weiterhin kann eingewendet werden, das lumen gloriae sei dem Gesagten zufolge eine geschaffene, endliche Kraft. Nun könne aber jede endliche Kraft einem Geschöpfe als natürliche Ausrüstung schöpferisch mitgegeben werden. Und folglich könne das lumen gloriae und mit ihr die visio beatifica Naturanlage eines vernünftigen Geschöpfes sein. — Zur Lösung dieser anscheinenden Schwierigkeit bemerken wir vorab noch einmal, daß, wie wir zeigen werden, die göttliche Wesenheit nicht per speciem, sondern nur per substantiam unmittelbar geschaut werden könne; daß also die göttliche Wesenheit selbst unmittelbar nach Weise einer Erkenntnißform sich mit dem geschaffenen Intellecte vereinigen müsse. Nun geht die Aufgabe des lumen gloriae dahin, den Intellect für die Aufnahme dieser Form unmittelbar, proxime zu disponiren, so also, daß er nicht bloß empfänglich für die unmittelbare Aufnahme derselben

---

1) S. 1. q. 12. a. 5. ad 2. Suppl. q. 92. a. 1. ad 15.

ist, sondern daß ihm dieselbe in seiner jetzigen Verfassung geradezu gebührt. So verhält es sich ja mit jeder Materie, die zur Aufnahme ihrer Form hinlänglich disponirt ist; sie ist nicht bloß empfänglich für dieselbe, sondern sie fordert sie geradezu, um das zu werden, was sie naturgemäß werden soll. Was also folgt? — Kein Ding kann ein anderes zur naturgemäßen Vollendung seines Seins fordern, wenn dieses andere einer ganz andern und höheren Ordnung des Seins angehört; am allerwenigsten kann ein rein natürliches Sein jemals so geartet sein, daß es für die Aufnahme eines übernatürlichen Seins unmittelbar empfänglich wäre oder daß es dasselbe gar zur naturgemäßen Vollendung seines natürlichen Seins fordern könnte. Nun aber ist, so folgern wir weiter, Gott übernatürlich im strengsten Sinne des Wortes. Ein Intellect also, der gemäß seiner Ausrüstung die Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit fordert, besitzt eo ipso eine wahrhaft übernatürliche Ausrüstung, eine Ausrüstung, durch welche er derselben Ordnung des Seins angehört, in der Gott ist. Und folglich kann diese Ausrüstung niemals Naturanlage des Geschöpfes sein [1]). — Wir argumentiren noch in anderer Weise. — Nur Gott ist es natürlich, sein Wesen unmittelbar zu schauen. Ein geschaffener Intellect also, dem dieses unmittelbare Gottschauen ebenfalls natürlich wäre, würde ein wahrhaft göttlicher Intellect sein; ein göttlicher Intellect aber setzt auch eine göttliche Substanz voraus, mit welcher er als Potenz oder als Attribut verbunden ist. Und folglich ist ein solcher Intellect gar nicht möglich [2]).

---

1) *Billuart,* Diss. 4. a. 5. §. 4. — S. 1. q. 12. a. 5. ad 3.

2) *Billuart,* l. c. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß überhaupt eine geschaffene übernatürliche Substanz gar nicht möglich ist. Es gibt nur eine übernatürliche Substanz, die unerschaffene, göttliche. Es läßt sich dieses noch in anderer Weise zeigen: Eine Substanz hat ihrem Begriffe nach ihr eigenthümliches Sein in sich selbst und durch sich selbst. Eine geschaffene, übernatürliche Substanz müßte es also in sich selbst haben, über aller geschaffenen und schaffbaren Substanz wesentlich erhaben, d. h. unerschaffen zu sein. — Ferner müßte sie, da sie selbst erschaffen ist, es in sich selbst haben, über sich selbst wesentlich erhaben zu sein. Und das ist nicht minder ein handgreiflicher Widerspruch. — Anders freilich verhält es sich mit dem Accidenz; ein geschaffenes übernatürliches Accidenz ist allerdings ohne Widerspruch denkbar und möglich. Das Accidenz hat nämlich sein eigenthümliches Sein nicht in sich selbst, sondern durch sein Verhältniß zu einem Andern, zu einer Substanz; es ist nicht in sich selbst ein eigentliches Sein, sondern eine Bestimmung am Sein, an der Substanz: ein entis ens.

11. Gewichtiger und schwieriger erscheint der letzte Einwand. — Man könnte nämlich sagen: Damit der menschliche Intellect Gott unmittelbar schauen könne, muß er zum Objecte in Verhältniß stehen. Nun ist aber der geschaffene Intellect endlich, ebenso das lumen gloriae, nicht minder die Verbindung beider; Gott aber ist schlechthin unendlich, und die geforderte Proportion ist also keineswegs vorhanden. — Hören wir den h. Thomas und seine Ausleger.

Es ist richtig, bemerkt der heilige Lehrer, daß der geschaffene Intellect und das lumen gloriae nur ein endliches Sein repräsentiren, während das göttliche Sein unendlich im vollsten Sinne des Wortes ist. Es ist ebenfalls richtig, daß eben deßwegen der geschaffene Intellect in Verbindung mit dem lumen gloriae, was das Sein und die Quantität des Seins betrifft, zum göttlichen Sein in gar keinem Verhältnisse steht, zumal wenn wir den mathematischen Maßstab anlegen wollen. Aber folgt hieraus, daß beide in gar keinem Verhältnisse stehen? Keineswegs! Denn in einer andern Beziehung stehen sie allerdings in Verhältniß, nämlich im Verhältniß der erkennenden Potenz zum Erkenntnißobjecte. Schon der natürliche geschaffene Intellect steht in dieser Beziehung zu Gott in einem gewissen Verhältnisse. Denn wäre es nicht der Fall, wie wäre dann noch irgend eine natürliche Erkenntniß Gottes möglich? Steht aber der natürliche Intellect zu Gott in einem gewissen Verhältnisse und kann er in Folge dessen Gott mittelbar erkennen, so wird er Gott unmittelbar erkennen können, wenn dieses Verhältniß wesentlich gesteigert und vervollkommnet, wenn der Intellect in eine wesentlich höhere Ordnung, in die übernatürliche Ordnung des göttlichen Seins und Erkennens selbst emporgehoben wird. Und das geschieht eben durch das lumen gloriae, kraft dessen das geschöpfliche Erkennen in die Ordnung des göttlichen Erkennens selbst versetzt wird, um an seinem Sein und an seiner eigenthümlichen Thätigkeit zu participiren. — Freilich ist das Sein des Intellectes durch das lumen gloriae der Quantität nach kein unendliches Sein geworden, so daß der Intellect eines unendlichen Actes fähig

---

Daß aber das eigenthümliche Sein eines Accidenz darin bestehe, sich höher zu verhalten, als jede geschaffene Substanz, schließt keinen Widerspruch in sich. — Auch liegt es nicht im Begriffe eines übernatürlichen Accidenz, über sich selbst, sondern über jeder geschaffenen Substanz — was die Ordnung des Seins betrifft — erhaben zu sein. *Billuart*, l. c. — Phil. a ss. Trinit. Disp. 1. Dub. 4.

wäre, um durch ihn das göttliche Wesen seiner ganzen unendlichen Erkennbarkeit nach comprehensiv, wie Gott, zu schauen. Aber eine solche comprehensive Erkenntniß vindiciren wir dem geschaffenen Intellecte auch gar nicht, sondern lediglich eine zwar unmittelbare, aber incomprehensive. Mit anderen Worten: wir fordern nur, daß der Intellect kraft eines endlichen Actes Gott unmittelbar erreiche und so den Unendlichen unmittelbar, wenn auch in endlicher Weise, schaue. Das aber vermag der Intellect, durch das lumen gloriae gehoben und gestärkt. Denn er ist jetzt gottgeartet, gehört der übernatürlichen, göttlichen Ordnung an und vermag also einen Act zu setzen, der der Ordnung des göttlichen Erkennens angehört; er vermag dann in Hinsicht auf die göttliche Wesenheit in unmittelbarer, aber endlicher Weise thätig zu sein, wie das göttliche Erkennen in unmittelbarer, aber unendlicher Weise thätig ist[1]).

Man pflegt diese Schwierigkeit auch in folgender Form vorzulegen: Das körperliche Auge ist absolut unfähig, einen Geist zu schauen. Um so weniger also ist der geschaffene Intellect im Stande, unmittelbar das göttliche Wesen zu schauen. Denn der Abstand zwischen Auge und Geist ist nur ein endlicher, weil beide endlich sind; der Abstand zwischen dem endlichen Intellecte und dem unendlichen göttlichen Geiste aber ist ein unendlicher. — Die Lösung ist bereits oben gegeben. Vergleichen wir nämlich in beiden Fällen Potenz und Object mit Rücksicht auf ihr Sein, so ergibt sich im ersten Falle allerdings ein Verhältniß, nicht aber im letzten. Vergleichen wir aber beide als solche, als Potenz und Object, so verhält sich die Sache umgekehrt.

---

1) Proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum. S. 1. q. 12. a. 1. ad 4.

Quamvis intellectus cum lumine gloriae maneat adhuc finitus, tamen manet proportionatus, quia per lumen illud efficitur ordinis divini et connaturalis Deo. Unde poterit producere actionem finitam circa objectum infinitum. Et haec est proportio potentiae cum actione propria et cum objecto quatenus est finite visibile ab intellectu creato. *Bannes* in S. q. 12. a. 5. Dub. 2. ad 7. — Cf. *Billuart,* Diss. 4. a. 5. §. 1. Obi. 2. Inst. 2. — Phil. a ss. Trin. Disp. 1. Dub. 1. ad 2. — *Suarez,* c. 7. n. 19 et 20.

Das formelle Object des Gesichtssinnes ist das Körperliche in seiner äußern Erscheinung, nicht aber das Geistige, das einer ganz anderen Ordnung des Seins angehört. Darum kann das rein Geistige auch niemals Gegenstand des Gesichtssinnes sein, weil beide in gar keinem Verhältnisse stehen. Das formelle Object des creatürlichen Intellectes aber ist die intelligibile Wahrheit. Und darum steht der geschaffene Intellect zur göttlichen Wahrheit schon von vornherein in einem gewissen Verhältniß, um nach Empfang des lumen gloriae zu ihr in ein eigentliches und richtiges Verhältniß zu treten[1]).

1) Duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura, et sic Deus magis distat ab intellectu creato, quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem, et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et haec similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima. Suppl. q. 92. a. 1. ad 7. — Phil. a ss. Trinit. l. c. ad 3.

Zweiter Abschnitt.

Die Anschauung Gottes und ihre Objecte.

---

§. 6.

Realität der seligen Anschauung und der Moment ihres Eintrittes.

1. Der h. Paulus lehrt, daß die dem irdischen Leben eigenthümliche, mittelbare und darum unvollkommene und dunkle Gotteserkenntniß im Jenseits ein Ende nehmen werde, daß wir Gott erkennen werden, so wie er uns erkennt, daß wir ihn unmittelbar schauen werden von Angesicht zu Angesicht[1]). Wir werden ihm ähnlich sein, bemerkt der h. Johannes, denn wir werden ihn schauen, wie er ist[2]).

Auch die heiligen Väter lehren die Möglichkeit und Wirklichkeit der unmittelbaren Anschauung im Himmel und bekämpfen die Behauptung einzelner Gegner, die eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens selbst für unmöglich hielten, und als Object dieser Anschauung nur einen von der göttlichen Herrlichkeit ausströmenden Lichtglanz gelten ließen[3]). „Die Unklarheit ihres Denkens,“ bemerkt

---

1) I Cor. 13, 12.

2) I Joh. 3, 2. Vgl. Matth. 5, 8; Ps. 35, 10; Joh. 17, 3; Hebr. 12, 14; Apoc. 22, 4. — Wenn die heilige Schrift sagt, Gott wohne in einem unnahbaren Lichte, kein Mensch habe ihn gesehen und könne ihn sehen (II Mos. 33, 20; Joh. 1, 18; I Tim. 6, 16), so bestreitet sie die Möglichkeit einer Anschauung Gottes mit körperlichem Auge oder mit rein natürlichen Kräften; oder sie schließt die selige Anschauung vom status viae aus, oder endlich sie bestreitet die Möglichkeit einer erschöpfenden Erkenntniß Gottes durch geschöpfliche Kraft. — Wenn I Petr. 1, 12 gesagt wird, es gelüste die Engel, in Gottes Antlitz zu schauen, als seien sie der seligen Anschauung nicht theilhaftig, so ist zu beachten, daß der selige Genuß Gottes die liebende Sehnsucht, ihn immerfort zu genießen, keineswegs ausschließt.

3) Zu diesen gehörte, wie es scheint, unter andern Theodoret. Vgl. *Franzelin,* de deo. th. 15. II. Nota 2.

der h. Gregor, „hat sie in die Irre geführt. Denn in der einfachen Wesenheit gibt es keinen Unterschied zwischen der Wesenheit und ihrem Glanze; beide fallen zusammen und sind Eins[1])." Andere Väter sprechen unsere Lehre einfach thetisch aus. „Wie schön ist das Auge, das den Herrn sieht!" ruft der h. Gregor von Nyssa aus[2]). „Dessen Schattenbild wir jetzt im Spiegel schauen, ihn werden wir dereinst im Urbilde erblicken, schreibt der h. Basilius. Wir werden ihn sehen, wenn wir Frömmigkeit geübt und wahren Glauben, denn ohne dieses kann der Herr nimmermehr geschaut werden[3])."

Einem ähnlichen Irrthum, wie der vorhin erwähnte Theodoret, huldigten im 14. Jahrhundert einzelne griechische Mönche, unter Führung des Gregorius Palamas. Er fand sich um dieselbe Zeit auch hier und da unter den Armeniern, denn unter den Irrthümern, welche Benedict XII. die Armenier abschwören ließ, wird er an achter Stelle aufgeführt[4]). Die Kirche aber definirte allen diesen Irrthümern gegenüber das katholische Dogma wiederholt und unzweideutig. So Benedict XII. in seiner Constitution Benedictus Deus[5]); dann die Synode von Florenz im Decretum unionis Graecorum[6]).

2. Einzelne Irrlehrer z. B. die Chiliasten, manche Monophysiten und Nestorianer, Vigilantius, Luther, Calvin u. A. behaupten, daß die selige Anschauung erst nach der Auferstehung des Fleisches eintrete. Bis zu diesem Tage, sagen sie, befänden sich die Seelen der Frommen im Zustande einer gewissen seligen Ruhe, und zwar, fügen einige hinzu, auf gewissen glückseligen Inseln oder elysischen Fluren. Auch manche Minderbrüder des 14. Jahrhunderts lehrten

1) Moral. l. 28. c. 28.

2) In seiner Leichenrede auf die h. Pulcheria. — Ein tiefsinniges Wort! Das geistige Auge, welches den Herrn sieht, participirt am göttlichen Lichte und darum auch an der göttlichen Schönheit.

3) Ep. 8. — Weiteres bei *Albertus a Bulsano* §. 781 u. *Franzelin* l. c. II. Wenn einzelne Väter z. B. Basilius, Chrysostomus u. A. die selige Anschauung zu leugnen scheinen, so bestreiten sie nach dem Contexte und ihrer anderweitigen Lehre nicht die visio immediata, sondern bloß die visio comprehensiva den Eunomianern gegenüber, oder sie leugnen die Realität der visio in statu viae oder auch die Möglichkeit derselben durch das körperliche Auge. *Franzelin* l. c. th. 19. — Schnütgen, die visio beatif. S. 132 ff.

4) *Franzelin,* thes. 15. II. Nota 2. — 5) *Denz.* n. 456. — 6) *Denz.* n. 588.

Aehnliches und beschränkten die himmlische Anschauung bis zum jüngsten Tage auf die Beschauung der verklärten menschlichen Natur Christi.

Nach katholischer Lehre aber gehen die vollkommenen gereinigten Seelen in den Himmel ein, um sofort die selige Anschauung zu genießen. Dem reuigen Schächer wurde ja gleich nach seinem Tode das Paradies, d. h. die selige Anschauung Gottes zn Theil[1]). Der h. Paulus ferner stellt das Diesseits und Jenseits in scharfen Gegensatz und, ohne eine Zwischenzeit zu kennen, vindicirt er dem Jenseits simpliciter die Anschauung von Angesicht zu Angesicht[2]). Endlich betrachtet derselbe Apostel die Zeit, während welcher wir im Fleische wandeln, als eine Zeit der Gottesferne, als eine Zeit des Glaubens, nicht aber des Schauens. Mit der Trennung vom Leibe aber hört die Entfernung auf, tritt die Gottesnähe, also, im Gegensatz zum Glauben, das Schauen ein[3]). —

So lehren es auch die heiligen Väter. Der h. Gregor in seiner Lobrede auf den h. Basilius redet denselben mit folgenden Worten an: „So blicke denn du, ich bitte, vom Himmel auf uns herab und nimm auch uns in deine Zelte auf, damit wir ewig leben und in Klarheit schauen die heilige und selige Dreifaltigkeit.“ Und der h. Gregor von Nyssa in seiner Leichenrede auf die h. Pulcheria redet den Kaiser mit den Worten an: „Dir zwar ist das Mägdlein hinweggenommen, aber es ist eingekehrt bei Gott dem Herrn. Für dich hat es sein Auge geschlossen, aber dem ewigen Lichte hat es dasselbe geöffnet. Es verließ deine Tafel, um die Speise der Engel

---

1) Luc. 23, 43. — 2) I Cor. 13, 12.

3) I Cor. 5, 6 ff. — Mit Unrecht will man aus den Parabeln Matth. 13 u. 20 und aus der Beschreibung des letzten Weltgerichtes Matth. 25 das Gegentheil herleiten. An diesen Stellen wird gelehrt, daß am jüngsten Tage die Menschen in ihrer Gesammtheit und in ihren Leibern von neuem werden gerichtet werden, um dann mit ihren Leibern auf ewig in den Himmel oder in die Hölle einzugehen. Dadurch ist aber eine vorgängige Anschauung Gottes durch die gerechten Seelen keineswegs ausgeschlossen. — Wenn Hebr. 11, 16 gesagt wird, die Gerechten des alten Bundes sehnten sich nach dem himmlischen Vaterlande, so sind unter diesen Gerechten nach dem Contexte nicht Verstorbene, sondern Lebendige zu verstehen. Wenn endlich Hebr. 11, 39 bemerkt wird, die Gerechten des alten Bundes kämen nicht ohne uns Christen zur Vollendung, so soll damit einfach gesagt werden, daß diese Gerechten bis in unsere, messianische Zeit ausharren mußten, um aus Abrahams Schooß in die Seligkeit der visio beatifica einzugehen.

zu genießen. Sie ist zwar hinweggenommen diese Blume, aber in das Paradies wurde sie hinübergepflanzt. Den Glanz des Purpurs hat sie abgelegt, aber sie hat ihn vertauscht mit dem Prachtgewande des Himmels, denn von einem irdischen Reiche ging sie ein in ein überirdisches und himmlisches. Du trauerst, weil du ihres Leibes Schönheit nicht mehr siehst; denn du schaust nicht jener Seele wahre Schönheit, die jetzt in der himmlischen Geister Festesfeier frohlockt und jubelt. Wie schön ist jenes Auge, das den Herrn sieht!" Endlich schreibt der h. Cyprian: „Wer sollte nicht mit allem Eifer streiten, um sofort mit Christo sich zu freuen. Es schließen sich die Augen in den Verfolgungen dieser Erde und es öffnet sich der Himmel; es nahet der Tod, aber unsterbliches Leben folgt ihm nach; die Welt wird genommen und das Paradies gewonnen; das zeitliche Leben löscht aus und das ewige Leben blüht empor. Welche Würde, welche Freude, aus diesen Bedrängnissen glorreich hervorzugehen, die Augen hier zu schließen und sie in demselben Augenblicke dort oben zu öffnen, um Gott und Christum zu schauen[1])!"

Unsere Lehre ist ein entschiedenes Dogma der Kirche. Schon der h. Thomas bemerkt, daß die Seele sofort nach dem Tode entweder in den Himmel oder in die Hölle oder in das Fegfeuer hinübergehe und daß die gegentheilige Behauptung häretisch sei, weil sie

1) De exhort. matyrii c. 12. Andere schöne Aussprüche der Väter bei *Albertus a Bulsano* §. 755. Wenn einzelne chiliastisch gesinnte Väter, (Papias, Justin, Irenäus) einer abweichenden Meinung huldigten, so hebt das die sententia communis nicht auf; auch können diese Väter nicht der Häresie beschuldigt werden, da zu ihrer Zeit das kirchliche Lehramt sich noch nicht mit zweifelloser Klarheit geäußert hatte. — Wenn der h. Hilarius lehrt, die gerechten Seelen müßten zuvor in der Unterwelt verweilen, so hat er einen bloß vorübergehenden Aufenthalt daselbst im Auge, wie auch Christus unser Vorbild durch die Unterwelt hindurchging. — Mit dem h. Hilarius lehren auch einige andere Väter ein dem regnum patris vorausgehendes regnum Christi, das auch wohl limbus Abrahae von ihnen genannt wird; aber sie sprechen dann ganz einfach im Sinne von I Cor. 15, 28. — Wenn der h. Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus und Bernard den Eintritt der vollen Seligkeit erst für den Tag der Auferstehung behaupten, so denken sie an einen bloß außerwesentlichen Zuwachs der Seligkeit in Folge der Wiedervereinigung mit dem glorificirten Leibe. Wenn endlich der h. Augustin annimmt, die Gerechten kämen erst am Tage der Auferstehung in den Himmel, so denkt er einfach an den neuen Himmel der Apoc. 21, 1; oder er zweifelt lediglich über den Ort der Seligkeit, nicht aber über den sofortigen Eintritt der seligen Anschauung. Vgl. Jungmann, de noviss. pag. 167 sqq.

der klaren Lehre der heiligen Schrift und dem Zeugnisse der Väter zuwiderlaufe[1]). Im Todesjahre des h. Thomas definirte das zweite Concil von Lyon in seiner professio fidei diese Lehre förmlich und feierlich, indem es erklärte, daß die vollkommen gerechten Seelen alsbald in den Himmel aufgenommen würden[2]). Dasselbe erklärte im folgenden Jahrhunderte Benedict XII. in der schon genannten Bulle, indem er beifügt, sie würden sofort in den Himmel aufgenommen, um Gott den Einen und Dreieinigen ohne jedwede Unterbrechung bis in alle Ewigkeit von Angesicht zu Angesicht zu schauen[3]). Endlich wiederholte die Florentiner Synode im Unionsdecrete noch einmal diese Erklärung, indem es bezüglich der Erbsünder und Todsünder den Zusatz machte, daß sie alsbald nach dem Tode der Hölle überantwortet würden[4]).

---

1) Suppl. q. 69. a. 2. — 2) *Denz.* n. 387. — 3) *Denz.* n. 456.

4) *Denz.* n. 588. — Auch den Vorgänger des Papstes Benedict, Johannes XXII. finden wir vorübergehend als Anhänger der gegentheiligen Ansicht auf Seiten der Minderbrüder. Er sprach dieselbe als doctor privatus — keineswegs ex cathedra — in Predigten und Disputationen mehrmals aus. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte VI. S. 522 ff. — Hergenröther, Allgemeine Kirchengesch. II. S. 21. — Neuere Dogmatiker wollen dies nicht zugeben und lehren, Johannes XXII. habe bei den der beabsichtigten Definition vorausgehenden wissenschaftlichen Vorarbeiten bloß die Stelle eines fingirten Gegners eingenommen, um auf dem Wege gelehrter Disputation die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen. Darum sei er von seinen zahlreichen Gegnern verläumderisch der Ketzerei bezüchtigt worden. So eingehend Jungmann de noviss. n. 172. — Hurter, Comp. theol. dogm. p. II. ed. 2. n. 709. Nota 2. bemerkt: Falso autem affirmatur, Joannem XXII docuisse, imo definivisse oppositum errorem. — Aeltere Dogmatiker drücken sich zurückhaltender aus und nehmen für den correcten Standpunkt des Papstes nur eine Wahrscheinlichkeit in Anspruch. So z. B. *Billuart*, T. 1. de ult. fine. Diss. 2. a. 5. — Die Wahrheit dürfte wohl auf Seiten der Historiker sein.

Noch eine anscheinende Schwierigkeit findet sich in einzelnen kirchlichen Liturgien, in welchen ohne Unterschied für alle Abgestorbenen, auch für notorisch Heilige, selbst für die allerseligste Jungfrau gebetet wird, damit ihnen allen ewige Ruhe und himmlische Glorie von Gott zu Theil werde. Indessen ist zu bemerken, daß bei solchen allgemeinen Fürbitten der Zweck der Kirche ein verschiedener ist, je nach der verschiedenen Lage derjenigen, für welche sie betet. Betet also die Kirche für notorisch Heilige, so sind ihre Gebete theils Glück- und Segenswünsche zu der erlangten Glorie, theils Bitten um accidentelle Vermehrung dieser Glorie durch Erhörung ihrer Gebete für uns, durch Ausbreitung ihrer äußeren Ehre und Verehrung hier auf Erden, durch die zukünftige Auferstehung und Glorification ihrer Leiber. Vgl. *Bellarmin* De purg. l. 2. c. 18. im Anschluß an Cyrill. Hier., Augustinus u. A.

§. 7.

Die göttliche Wesenheit an Stelle des Erkenntnißbildes.

1. Wir sprachen schon früher andeutungsweise von der Erkenntniß per substantiam seu praesentiam und müssen hier auf sie zurückkommen, um zu untersuchen, ob und unter welchen Bedingungen dieselbe möglich sei. Wir bemerkten an der genannten Stelle, daß die species impressa eigentlich nur an die Stelle des Objectes selbst trete, in dem Falle nämlich, daß eine unmittelbare Verbindung des Objectes mit der erkennenden Potenz unmöglich ist. Diese Unmöglichkeit kann darin ihren Grund haben, daß das Object objectiv nicht mehr existirt oder daß es, objectiv vorhanden, dem Intellecte nicht nahe genug ist, um von ihm unmittelbar ergriffen zu werden. Sie kann aber auch dadurch begründet sein, daß das Object materiell oder aus anderem Grunde dem Intellecte nicht proportionirt ist. — Das Materielle nämlich kann nicht unmittelbar mit dem Geiste zum Zwecke der Erkenntniß verbunden werden. Mag es dem Intellecte auch unmittelbar gegenwärtig sein, mag es selbst wesenhaft mit dem Geiste verbunden sein — wir erfahren es an uns selbst —, es ist deßwegen nicht im Stande, unmittelbar auf den Intellect einzuwirken, um ihm sein Wesen zu offenbaren. Darum geht auch die Erkenntniß, die wir vom Wesen unseres eigenen Leibes gewinnen, immer von der sinnlichen Wahrnehmung aus. Den Grund hiefür haben wir schon früher kennen gelernt. Das Materielle und Körperliche als solches steht eben zur geistigen Erkenntnißkraft nicht im Verhältniß und kann deßwegen zum Zwecke der Erkenntniß auch nicht unmittelbar mit ihr verbunden werden. Nur das Geistige im Körperlichen steht zu unserem Intellecte im Verhältniß und kann unmittelbar mit ihm verbunden und von ihm erkannt werden. Darum sagen die Scholastiker, das Körperliche sei an sich für den Intellect bloß der Potenz nach erkennbar (potentia intelligibile), und erst durch den intellectus agens werde es dem Acte nach erkennbar (actu intelligibile), sofern dieser durch seine abstrahirende Thätigkeit das Geistige im Körperlichen ausscheide und sichtbar mache. Dieser geistige Gehalt des körperlichen Objectes verbindet sich dann in Form der geistigen species mit dem geistigen Vermögen.

Die Materialität eines Objectes ist somit ein Hinderniß seiner Erkennbarkeit, und je mehr also ein Object sich von der Materialität entfernt, desto erkennbarer wird es sein, und Gott, der absolute Geist, ist folglich am allermeisten erkennbar. Hiernach könnte es scheinen, als könne Gott zum Zwecke der Erkenntniß sich seiner Substanz nach mit dem geschaffenen Intellecte verbinden. Indessen ist dieses nicht der Fall. Wie die Verbindung des Intellectes mit dem Materiellen nicht möglich ist, weil das Materielle wegen seiner großen Unvollkommenheit zum Intellecte nicht im Verhältniß steht, so ist die Verbindung des endlichen Intellectes mit dem göttlichen Wesen unmöglich, weil der Intellect in seiner natürlichen Verfassung zur unvergleichlichen, unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens nicht in entsprechendem Verhältniß steht. Auch die Sonne ist unter den körperlichen Dingen wegen ihres Lichtglanzes an sich im hohen Grade erkennbar; aber darum kann nicht jedes Auge die Sonne schauen, weil seine schwache Sehkraft zu einer solchen Lichtfülle nicht in richtigem Verhältnisse steht[1]).

Damit also zum Zwecke der Erkenntniß das Object selbst mit dem Intellecte sich unmittelbar verbinden könne, muß dasselbe erstlich actu intelligibel, d. h. geistiger Natur sein, und es muß außerdem zur Erkenntnißkraft im richtigen Verhältniß stehen. Sind aber diese beiden Vorbedingungen gegeben, dann bedarf es einer species impressa nicht mehr; das Object selbst vermag dann die Stelle der species einzunehmen und wird dann per substantiam oder per praesentiam ganz unmittelbar erkannt und wahrgenommen[2]). Thatsächlich findet sich diese Erkenntnißweise in Gott, der ohne species impressa seine Wesenheit dadurch erkennt, daß diese selbst mit seiner Erkenntniß unmittelbar verbunden und geradezu identisch ist. Thatsächlich findet sie sich auch beim Engel, wie insgemein die Scholastiker

---

1) Si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato propria et naturali virtute operanti? — *Suarez,* Metaph. disp. 30. sect. 11.

Quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. S. *Thomas*, S. 1. q. 12. a. 1.

2) Kleutgen, Phil. I. n. 139, 378, 406.

lehren[1]). — Nach diesen Vorbemerkungen können wir zum Acte der visio beatifica selbst übergehen.

2. Die menschliche Erkenntniß wird durch das lumen gloriae, wie wir gezeigt haben, zur göttlichen Wesenheit in Verhältniß gesetzt und ist fähig, dieselbe in Kraft dieses Lichtes unmittelbar zu schauen. Damit nun der Act selbst erfolgen könne, muß sich die göttliche Wesenheit in irgend einer Weise mit dem Erkenntnißvermögen verbinden, weil nur das actu erkannt werden kann, was in irgend einer Weise mit dem Vermögen verbunden ist, sei es per speciem oder sei es per substantiam. Und so erhebt sich jetzt die zum Theil schwierige und in mehrfacher Beziehung strittige Frage, ob die göttliche Wesenheit durch ein geschaffenes Erkenntnißbild (per speciem) geschaut werden könne und geschaut werde, oder ob dieses nur durch die göttliche Wesenheit selbst, also per substantiam geschehen könne. Wir wollen uns bemühen, auf die einschlägigen Fragen die uns richtig scheinende Antwort nebst der entsprechenden Begründung so kurz und bündig als möglich vorzulegen. Dabei werden wir Gelegenheit finden, auch die abweichenden Meinungen kennen zu lernen und zu denselben Stellung zu nehmen.

Wir behaupten also zunächst, daß es in der visio Dei eine species impressa weder gebe, noch auch geben könne, und daß in Folge dessen die göttliche Wesenheit selbst die Stelle dieser species einnehmen müsse und thatsächlich einnehme. Mit diesem Satze treten wir einerseits der Behauptung des Vasquez, des Aureolus und einiger weniger anderer Theologen entgegen, daß die Anschauung Gottes thatsächlich durch eine species impressa sich vermittele, andererseits der Lehre des Suarez, Valentia, Becanus u. A., daß eine unmittelbare Erkenntniß Gottes per speciem wenigstens nicht unmöglich sei[2]).

1) Intellectus angeli — potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam. S. *Thomas,* de verit. q. 6. a. 8. — *Suarez,* de Deo, l. 2. c. 12. n. 15.

2) Letztere Ansicht wird neuerdings auch von Schnütgen vertreten: die visio beatif. S. 108 ff. — Duns Scotus hat die eigenthümliche Ansicht, es sei eine species creata möglich, die Gott nach seiner Eigenthümlichkeit darstelle, ohne ihn aber dem Geiste realiter zu vergegenwärtigen; in ähnlicher Weise etwa, wie wir durch ein Phantasie- oder Erkenntnißbild ein Ding uns deutlich vorstellen, ohne daß dasselbe uns in Wirklichkeit präsent ist. Vgl. Kleutgen, Phil. I. n. 388.

Zunächst leuchtet ein, daß eine species impressa in der visio beatifica gar keinen Zweck hat und vollständig überflüssig ist. Ist denn etwa die göttliche Wesenheit nicht immateriell, nicht intelligibel genug, um selbst unmittelbar mit dem geschaffenen Intellecte sich vereinigen zu können? oder ist sie zu fern von ihm? oder steht der Intellect zu ihr in keinem Verhältniß? — Wir haben gehört, daß die göttliche Wesenheit absolut immateriell sei, frei von physischer und metaphysischer Zusammensetzung; eben deßhalb ist sie auch frei von aller Potentialität, reinste Wirklichkeit, reinstes Licht, absolut erkennbar. Auch ist die göttliche Wesenheit dem Intellecte nicht fern, sie ist ihm unmittelbar nahe, ebenso nahe, ja noch näher, als eine species creata es sein kann, denn sie ist in ihm und durchdringt ihn bis in sein innerstes Wesen. Endlich steht der Intellect auch im Verhältniß zur göttlichen Wesenheit, sie ist für ihn kein unnahbares Licht mehr, denn in lumine tuo videbimus lumen [1]).

Eine species impressa, die Gott in seiner Eigenthümlichkeit darstellt, ist aber überdies total unmöglich. Man beachte nämlich, daß es sich nicht um ein willkürliches Zeichen, oder um ein Wort oder einen Begriff handelt, nicht um jene beschränkte, unvollkommene Weise, nach welcher wir hier auf Erden Gott bezeichnen, benennen oder denken, sondern um ein Erkenntnißbild, welches es in sich selbst, in seiner Natur haben müßte, Gott so darzustellen, wie er in Wirklichkeit ist. Eine solche Species, so behaupten wir, müßte in sich selbst eine Immaterialität, eine Unendlichkeit, kurz ein Sein besitzen, wie Gott selbst. Das aber ist unmöglich und widersprechend. — Man sage nicht mit Suarez, die fragliche Species erfordere keineswegs ein wahrhaft göttliches Sein und könne auch ohne ein solches das göttliche Wesen darstellen, wie es ist. Denn etwas anderes sei es, göttliches Sein besitzen, etwas anderes, dasselbe abbilden. Sei ja in unserm natürlichen, menschlichen Erkennen die species intelligibilis gar nicht einmal ein eigentliches Sein, weil ein pures Accidenz. Und doch sei sie species propria der Substanz und bilde sie ab, wie sie ist [2]). Wir antworten nämlich, daß ein Accidenz nicht durch sich selbst, sondern daß es thätig

---

1) *Billuart*, Diss. 4. a. 6. — *Philippus* a ss. Trin. Disp. 2. Dub. 2. *Suarez*, l. 2. c. 12. n. 14.

2) Respondetur, rem, quae est suum esse per essentiam, repraesentari posse per formam, quae in ratione entis non habeat essentialiter existere; aliud enim est esse suum esse, aliud repraesentare. c. 13. n. 20.

ist in Verbindung mit der Substanz, der es inhärirt, und in Kraft dieser Substanz und nach Weise derselben. Eben darum kann ein Erkenntnißvermögen nur dann zur species propria eines Objectes sich gestalten, wenn das Sein beider derselben Ordnung angehört[1]). — Wir behaupten also gegen Suarez, daß die Beschaffenheit einer Species, die Weise, wie sie ein anderes darstellt, sich nothwendig nach der Weise ihres Seins richte, und daß folglich die Species kein Sein, wie es ist, darstellen könne, wenn dieses Sein über dem Sein der Species wesentlich, unendlich erhaben ist. — Man sage auch nicht mit demselben Suarez (n. 19), eine endliche Kraft — der Intellect in Verbindung mit dem lumen — könne den unendlichen Gott erkennen, wie er ist, folglich könne auch ein endliches Sein ihn darstellen, wie er ist. Denn das lumen gloriae soll nur zu einem Acte befähigen, der in sich selber endlich ist; die endliche Species aber müßte in sich selbst ein wahrhaft unendliches Sein so zur Anschauung bringen, wie es in der Wirklichkeit ist. Und sagte uns nicht früher Suarez selbst (§. 5 n. 9), die heiligmachende Gnade, die doch auch Bild, übernatürliches Bild Gottes ist, lasse uns nur in beschränkter Weise am göttlichen Sein participiren? nur an der erhabenen Geistigkeit Gottes, nicht aber an jenen Eigenthümlichkeiten des göttlichen Seins (Aseität, Einfachheit, Unendlichkeit u. s. w.), die absolut incommunicabel sind? Der Fall dürfte sich doch ganz analog verhalten. — Man sage endlich nicht mit Suarez (n. 11.), eine species *expressa* sei in der visio möglich und sogar nothwendig, darum müsse folgerichtig auch eine species impressa möglich sein. Denn wir negiren mit Entschiedenheit den Obersatz und hoffen, sogleich an seinem Orte den erforderlichen Beweis erbringen zu können. Nach diesen Vorbemerkungen formuliren wir unsern Beweis im Anschlusse an St. Thomas und seine Schüler[2]) einfach in folgender Weise: Eine geschaffene Species, wie jedes andere geschaffene Sein, ist nicht in sich selbst das Sein, sondern hat ein mitgetheiltes Sein.

1) *Bannes* in S. 1. l. c. Dub. 1.

2) Vgl. *Thomas*, S. 1. q. 12. a. 2. — Suppl. q. 92. a. 1. ad. 15. — — 3. c. gent. c. 49 et 53. — De verit. q. 8. a. 1. — *Caietan* und *Bannes* in S. 1. l. c. — *Billuart*, a. 6 sq. — Phil. a ss. Trin. Disp. 2. Dub. 1 sqq. — Suarez selbst (n. 7) führt noch eine Reihe anderer Theologen für unsere Thesis an: Capreolus, Sotus, Ferrarius, Durandus, Aegidius, Marsilius, Henricus, Paludanus. Vgl. auch Kleutgen, Phil. I. n. 390 ff.

Gott aber ist das Sein. Folglich kann eine geschaffene Species Gottes Wesen nicht darstellen, wie es ist. — Eine geschaffene Species ferner ist beschränkt und endlich, sie kann folglich den Unendlichen unmöglich so darstellen, wie er ist. — Eine geschaffene Species endlich ist wenigstens metaphysisch zusammengesetzt; sie kann also den absolut einfachen Gott, in welchem Sein, Wesen, Attribute in Eins zusammenfallen, nimmermehr darstellen, wie er ist. Die Behauptung aber, Gott könne ja durch eine Mehrheit von Species unmittelbar geschaut werden, indem die eine dieses göttliche Attribut, die andere jenes zur Anschauung bringe, bedarf wohl kaum einer Erwähnung, jedenfalls aber keiner Widerlegung. Wir fügen zum Ueberflusse noch ein anderes Argument hinzu: Je vollkommener das Object ist, desto vollkommener auch dem Sein nach diejenige Species, welche nicht willkürliches Zeichen, sondern ihrer Natur nach so geartet ist, daß sie das Object darstellt, wie es ist. Nun ist aber Gott schlechthin unendlich; folglich müßte die Species, die ihn darstellte, wie er ist, auch dem Sein nach von schlechthin unendlicher Vollkommenheit sein. Und so dürfen wir mit der Bemerkung des h. Thomas unsern Beweis abschließen: Gott durch eine geschaffene Species schauen und Gottes Wesen gar nicht schauen, besagt eins und dasselbe[1]).

3. Dem Gesagten zufolge muß also die göttliche Wesenheit selbst sich unmittelbar mit dem Erkenntnißvermögen zum Zwecke des Actes vereinigen; sie ist also das Object, welches vom Intellecte geschaut wird, und zugleich das Mittel, durch welches er sie schaut[2]).

Von welcher Art ist diese Vereinigung? — Sie ist selbstredend keine physische, weder eine physisch-accidentelle nach Weise des Erkenntnißbildes in unserm Intellecte, noch auch eine physisch-substantielle, wie die Substanz des Engels mit der Erkenntniß des Engels verbunden ist. Eine solche physische Vereinigung ist in sich unmöglich, ist aber zum Zwecke der Erkenntniß auch nicht wesentlich und nicht nothwendig. Für

1) Unde dicere Deum per similitudinem videri est dicere, divinam essentiam non videri. S. 1. l. c. Sehr bemerkenswerth ist auch, daß der Cat. Rom. p. 1. c. 13. q. 7 die Ansicht des h. Thomas vertritt und dessen Beweisführung zu der seinigen macht.

2) Ipsa divina essentia est quod intelligitur et quo intelligitur. Suppl. l. c.

den Zweck des Erkennens ist es nicht wesentlich, daß ein Object seiner Substanz oder seiner Species nach physisch mit dem Vermögen verbunden sei, wohl aber, daß es überhaupt mit ihm verbunden sei, und zwar in einer Weise, daß es ihm unmittelbar nahe und innerlich so präsent ist, daß die erkennende Thätigkeit es unmittelbar ergreifen und erfassen kann. Daß aber die göttliche Wesenheit, den vom lumen gloriae erleuchteten Geist vermöge ihrer Allgegenwart innerlich ganz und gar durchdringend, demselben nahe genug sei, um von ihm unmittelbar erfaßt und geschaut zu werden, begreift sich ja von selbst[1]).

Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß die Vereinigung der göttlichen Wesenheit mit dem Intellecte von gar keiner Veränderung begleitet sei. Pflegen sich ja zwei oder mehrere Dinge dadurch zu vereinigen, daß entweder jedes oder wenigstens eines derselben verändert wird. Indessen diese Veränderung darf nicht bei der göttlichen Wesenheit gesucht werden, die absolut unveränderlich ist; sie ist vielmehr auf Seiten des Intellectes zu suchen und dort findet sie sich auch, und wir haben sie bereits kennen gelernt. Sie besteht in der übernatürlichen Erhebung und Erleuchtung des Intellectes durch das lumen gloriae; und eben durch diese übernatürliche Erhebung wird der Intellect zur göttlichen Wesenheit in Verhältniß und in Beziehung gesetzt, verbindet sich mit ihr und die göttliche Wesenheit mit ihm zum Zwecke des Actes. Indem sich die göttliche Wesenheit mit dem Intellecte verbindet, ergießt sich das lumen gloriae in den Intellect, und indem sich das lumen gloriae in den Intellect ergießt, verbindet sich die göttliche Wesenheit mit ihm[2]).

Um die charakterisirte Verbindung der göttlichen Wesenheit mit

---

1) Quando ergo res potest per se ipsam conjungi in ratione objecti intelligibilis, non oportet illam unionem esse per modum formae proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum — —; quia per se solum requiritur concursus objecti sufficienter applicati. *Suarez*, c. 12. n. 8 et 15. — Cf. *Billuart*, a. 7. obj. 1.

2) Si aliqua duo fuerint prius non unita et postmodum uniantur, oportet, quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. — Impossibile est autem, quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est. Oportet igitur, quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quae quidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc, quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. 3. c. gent. c. 53.

dem Intellecte auf einen bestimmten terminus zurückzuführen, pflegen die Thomisten zu sagen, beide seien nicht eins in ordine entitativo, sondern in ordine oder auch in esse intelligibili, und Suarez[1]) bemängelt diesen Ausdruck. Entweder sei nämlich die thomistische unio in esse intelligibili eine reale, auf physischer Inhärenz beruhende, oder sie sei es nicht. Das erstere würden die Thomisten nicht behaupten wollen, und da sie also das letztere annähmen, so sei jener Ausdruck müßig und auch mißverständlich. Die unio sei vielmehr zu charakterisiren als ein innigstes, unmittelbarstes Nahesein des Objectes und der Potenz ihrem Sein nach zum Zwecke des Actes[2]). Indessen sehen wir nicht ein, was gegen die thomistische Ausdrucksweise zu erinnern wäre und die suaresische Polemik läuft auf einen bloßen Wortstreit hinaus. Der Sache nach lehren eben die Thomisten genau dasselbe, was Suarez lehrt[3]).

Fragen wir nun noch, was die göttliche Wesenheit in ihrer Verbindung mit dem Intellecte leiste und wirke, ob und inwiefern sie zum Zustandekommen der visio positiv beitrage, so lautet die Antwort im Allgemeinen: Die göttliche Wesenheit vertritt die Stelle der species impressa, sie wirkt also zum Acte der visio insoweit mit, als die species zum Zustandekommen des Erkenntnißactes positiv mitwirkt. Sie macht also, kurz gesagt, durch ihre innerste Gegenwart im Intellecte diesem den Act der visio möglich; und sofern weiterhin eine Potenz an und für sich sich indifferent verhält zu diesem oder jenem Objecte, zu diesem oder jenem Acte, regt sie den Intellect zu diesem Acte an, bestimmt und determinirt ihn zu demselben[4]).

---

1) L. c. n. 9 et 10.

2) Intima propinquitas et indistantia entitatum inter objectum et potentiam ad agendum eundem actum. L. c.

3) Divina essentia est illi (intellectui) intime praesens —; se ipsam repraesentat intellectui et hac repraesentatione illum movet ad intelligendum. *Billuart*, l. c. — Divina essentia est intime praesens et unita intellectui beato — deserviens intellectui ad beatificam visionem, — movens et determinans ad hanc specie operationem. Phil. a ss. Trin. Dub. 5. — Kurz und gut bemerkt der h. Thomas: Nec oportet, quod efficiantur unum secundum esse simpliciter, sed solum, quod fiant unum, quantum pertinet ad actum intelligendi. — Suppl. l. c.

4) Divina essentia ita assistit intellectui, ut compleat activitatem eius et sufficienter illum determinet ad talem actionem. *Suarez,* c. 12. n. 10. — Intellectus enim ex se est indifferens ad hoc vel illud objectum

Diese positive Mitwirkung der göttlichen Wesenheit ist aber keine active im eigentlichen Sinne, d. h. keine vitale, denn in diesem Falle müßte die göttliche Wesenheit physisch mit der endlichen Potenz verbunden, sie müßte physischer Theil des vitalen Principes sein; sie wäre außerdem der endlichen Potenz, die sich ihrer als eines Hülfsmittels zu ihrem Zwecke bediente, als dem principale agens untergeordnet. Beides aber widerspricht in gleicher Weise der absoluten Vollkommenheit und Unabhängigkeit der göttlichen Substanz. Die vitale Thätigkeit in der visio beatifica ist lediglich Eigenthum des creatürlichen Intellectes in Verbindung mit dem lumen gloriae, und die positive oder, wenn man will, active Mitwirkung der göttlichen Substanz beschränkt sich darauf, durch ihre innerste Gegenwart, durch ihre Präsenz und Assistenz dem Intellecte den Erkenntnißact möglich zu machen und ihn zu demselben zu determiniren. Daß aber dieses keine Subordination Gottes unter das Geschöpf involvire, begreift sich leicht. Nicht das Geschöpf ist der principale Urheber der visio, sondern Gott. Das Geschöpf ist abhängig von Gott, nicht Gott vom Geschöpfe; das Geschöpf empfängt alles von Gott, Gott vom Geschöpfe nichts. Das Geschöpf ist abhängig von Gott, der ihm sein Wesen zur Anschauung darbieten muß; abhängig von Gott und seinem göttlichen Lichte, das ihm leuchten muß und im lumen gloriae thatsächlich leuchtet. Das Geschöpf aus sich vermag nichts; es ist ein armseliges Werkzeug in Gottes Hand, und durch diese mächtige und gnädige Hand fühlt es sich — in sich selbst gering und schwach und blind — emporgehoben und emporgezogen in die lichte Sphäre der Gottheit selbst, zu göttlichem Sein, zu göttlicher Kraft, zu göttlicher Klarheit[1]).

---

cognoscendum et ad hanc vel illam speciem actus, unde debet determinari ab objecto unito in esse intelligibili; ergo essentia divina ut unita in esse intelligibili cum intellectu creato concurrit aliquo modo active ad ejus visionem beatificam, eo modo, quo alia objecta unita intentionaliter cum potentia concurrunt ad actionem immanentem. Phil. a ss. Trin. Dub. 6.

1) Beatus, quatenus efficit visionem, habet principium agendi sibi inhaerens, sc. intellectum et lumen; objectum vero non est propria ratio agendi, a qua ipsa beatus denominetur agens seu activus, sed est veluti principium coefficiens et coadjuvans. — Objectum ipsum intelligibile non est necesse, ut subordinetur intellectui, sed potius potest ipsum objectum habere subordinatum sibi. — — Maxime, quia in praesenti Deus, qui videtur, est principalis auctor hujus visionis et utitur intel-

§. 8.

Fortsetzung. Die göttliche Wesenheit an Stelle des geistigen Wortes.

1. Die species impressa hat ihren Sitz im Erkenntnißvermögen, mit dem sie andauernd verbunden ist. Im Erkenntnißacte aber richtet sich die erkennende Thätigkeit auf die Species hin, erfaßt sie, verbindet sich mit ihr als ihrer Form und ist ihrer in Folge dessen inne geworden. Im Erkenntnißacte wird die species impressa insofern zur expressa, als eben im gewöhnlichen und natürlichen Verlaufe der Dinge die erkennende Thätigkeit selbst es ist, welche die Species sich gegenwärtig macht, indem sie durch ein geistiges Zeugen und Sprechen dieselbe aus der Tiefe der Potenz heraufholt, sie in sich selbst und vor sich selbst ausspricht, um so mit ihr verbunden und ihrer lebendig inne zu sein.

Es erhebt sich jetzt eine andere schwierige und strittige Frage, ob es in der visio beatifica eine species expressa gebe, d. h. ob der selige Geist im Stande sei, in seinem seligen Erkennen ein verbum mentis zu bilden, durch welches er die göttliche Wesenheit so vor sich ausspricht, wie sie in Wirklichkeit ist. — Suarez und jene anderen Theologen, welche an der Möglichkeit einer species impressa glauben festhalten zu können, behaupten auch die Möglichkeit einer species expressa in der seligen Anschauung; manche aus ihnen aber, vor allem Suarez selbst, gehen noch einen Schritt weiter und lehren, daß diese Anschauung nur unter Annahme eines solchen verbum denkbar und möglich sei. Manche neuere Theologen halten zwar die species impressa für unmöglich, behaupten aber nichtsdestoweniger nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der species expressa [1]).

---

lectu creato tamquam instrumento, cui conjungit substantiam suam tamquam objectum ad efficiendam visionem. *Suarez,* c. 12. n. 20 sq. — Certum est, quod divina essentia immediate unitur intellectui beatorum tamquam principale agens visionis, a quo dependet visio in fieri et in conservari, tamquam ab agente supernaturali et speciali auctore gratiae et gloriae. Bannes in S. l. c. Dub. 2.

1) So mit Berufung auf Suarez und den h. Augustin Kleutgen, Phil. I. n. 399. — Ebenso Albertus a Bulsano p. 5. sect. 2. c. 2. a. 3.

In der thomistischen Schule hingegen ist die entgegengesetzte Ansicht fast allgemein, daß jenes verbum mentis total unmöglich sei, und als Vertreter dieser Ansicht nennen wir z. B. Capreolus, Cajetan, Bannes, Gonzales, Navarrete, Nazarius, Billuart, Philippus von der allerheiligsten Dreifaltigkeit u. s. w. [1]). Auch wir glauben uns dieser letzteren Ansicht anschließen zu müssen, und um unseren Standpunkt zu rechtfertigen, zeigen wir zunächst, daß in der visio beatifica ein vom seligen Geiste selbst erzeugtes Wort unmöglich und auch überflüssig sei, und daß folglich der Act der seligen Erkenntniß nur in einer ganz andern Weise und ohne ein solches Wort vollzogen werden könne. Zum Schlusse werfen wir dann einen Blick auf die insbesondere von Suarez beigebrachten Gegenargumente.

2. Wir sahen oben, daß Suarez, als er die Möglichkeit einer species *impressa* behauptete, die Begründung nicht zum geringsten Theile dem Umstande entnahm, daß seiner weitern Lehre gemäß eine species *expressa*, in der das eigenthümliche Wesen Gottes zum entsprechenden Ausdrucke kommt, ebenfalls möglich und für die selige Anschauung sogar geradezu nothwendig sei. In der That ist das ein consequenter Gedankengang, denn die Möglichkeit der einen Species steht und fällt offenbar mit der Möglichkeit der andern. Eben diese Consequenz ist es nun aber, welche uns, freilich auf dem umgekehrten Wege, zum entgegengesetzten Resultate führt. Unser Argument lautet nämlich einfach, wie folgt: Die species impressa ist schlechthin unmöglich, wie wir gezeigt haben, und wie auch so ziemlich alle Theologen mit Entschiedenheit behaupten, folglich ist die expressa ebenso unmöglich, und zwar ganz genau aus denselben Gründen, welche wir für die Unmöglichkeit der impressa beigebracht haben. Ist der allmächtige Gott nicht im Stande, so fügen wir noch hinzu, in einem

---

§. 782. und Schnütgen, S. 125 ff. — Oswald, Esch. IV. Aufl. S. 44 drückt sich zweifelhaft aus: „Dagegen scheint der andere Typus, nämlich die species expressa, doch auch bei der seligen Anschauung nothwendig zu sein." — Die Ansicht Franzelin's De Deo p. 200. Nota. läßt sich vielleicht aus den Worten erschließen, mit denen er den Zweck der species impressa überhaupt angibt: Est principium ad eliciendam actualem cognitionem (speciem expressam), quae est idealis repraesentatio et expressio ac verbum mentale objecti cogniti. — Noch andere dogmatische Werke neuerer Zeit geben über diesen Punkt überhaupt keine Auskunft.

1) Vgl. *Suarez,* c. 11. n. 2. — Phil. a ss. Trin. Dub. 7.

geschaffenen Bilde sein Wesen darzustellen, wie es ist, wie könnte es dann in der Macht des geschaffenen Intellectes liegen, ein verbum zu produciren, welches ein vollkommener Ausdruck des Unendlichen wäre? — Uebrigens soll hiermit keineswegs gesagt sein, daß die Erkenntniß der Seligen in keiner Weise fähig sei, mit Beziehung auf den unendlichen Gott ein verbum mentis zu formiren. Wir schließen nur das adäquate aus, wie es der visio eignen müßte, nicht aber ein inadäquates Wort, gewisse unvollkommene und getheilte Begriffe, deren sich der selige Geist außerhalb und neben der visio, auf einer andern, tieferen, connaturalen Erkenntnißstufe ohne Zweifel bedienen kann, um einiges von dem einigermaßen und mehr menschlich zu denken und auszusprechen, was er in der höhern visio geschaut hat und immerwährend schaut.

3. Eine species expressa ist aber auch durchaus überflüssig, da die göttliche Wesenheit selbst, wie die Stelle der species impressa, so auch ebenso gut die der expressa einzunehmen vermag. — Was ist denn das eigentliche Wesen des Erkenntnißactes, wenn wir ihn als fertigen Act betrachten? Er besteht darin, daß die erkennende Thätigkeit die Species oder den Gegenstand selbst unmittelbar vor sich und in sich hat, mit ihm verbunden ist, ihn erfaßt hat und besitzt. Ist nun aber zu diesem Ende ein geistiges Sprechen, die Erzeugung eines geistigen Wortes nothwendig? — Es ist dieses dann der Fall, wenn die Thätigkeit den Gegenstand oder sein Bild noch nicht actu gegenwärtig hat, wenn etwa dieses Bild noch in der Tiefe des Vermögens schlummert und durch geistiges Sprechen und Zeugen zuvor herausgehoben werden muß, um vor die erkennende Thätigkeit hintreten zu können. Dasselbe ist auch dann der Fall, wenn der Gegenstand zwar schon unmittelbar mit der Thätigkeit verbunden ist, wie die Substanz des Engels, wenn derselbe aber noch zu viel Potentialität und (metaphysische) Materialität in sich schließt und deßwegen zuvor noch durch geistige Zeugung einer Umformung, einer höhern Vergeistigung bedarf, um für die erkennende Thätigkeit erfaßbar und erkennbar genug zu sein[1]). Wir schließen also: Gott ist reinster Act, frei von jeglicher Potentialität und Zusammensetzung; außerdem

1) Angelus autem proprio intellectui est intime praesens ut intelligibilis tantum, non ut actu intellectus, quia non est actus purissimus. *Billuart*, a. 6. obj. 6.

ist seine Wesenheit der erkennenden Thätigkeit auf das unmittelbarste und innigste gegenwärtig. Folglich bedarf es in der visio eines geistigen Sprechens durchaus nicht, auch nicht seines Productes, eines endlichen Wortes. Das selige Erkennen wendet sich in unmittelbarer Beschauung auf den unmittelbar gegenwärtigen Gott hin, um ihn zu erfassen, zu besitzen, zu genießen.

Aber die erkennende Thätigkeit ist doch Thätigkeit; jede Thätigkeit aber, meint Suarez[1]), producirt etwas, einen Effect, einen terminus, in welchem sie ihren Abschluß findet. Darum ist eine erkennende Thätigkeit ohne einen entsprechenden terminus, ohne ein verbum mentis undenkbar und unmöglich. — Wir antworten mit dem h. Thomas und seinen Schülern, daß Suarez' Behauptung freilich in manchen Fällen zutrifft, keineswegs aber in allen. Die locale Bewegung producirt nämlich ihr Ziel nicht, sondern erreicht es blos[2]). In anderen Fällen producirt die Thätigkeit ebenfalls nichts, sondern ist lediglich als immanente Vollkommenheit im Princip der Thätigkeit, wie das Leuchten im leuchtenden Körper[3]). Die selige Erkenntniß nun entspricht beiden Analogien; sie ist nämlich einerseits eine Vollkommenheit des seligen Geistes, und sie hat andererseits auch einen terminus, den sie zwar nicht producirt, wohl aber erreicht, also einen terminus acquisitus, nicht einen terminus productus[4]).

1) C. 11. n. 7.

2) Ad motum sufficit, quod assequatur terminum, et non requiritur, quod illum producat. Phil. a ss. Trin. Dub. 7.

3) Duplex est actio. Una, quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. S. Thomas de verit. q. 8. a. 6.

4) In actu visionis divina essentia est intellectui unita ut objectum visum, quae prius prioritate naturae erat unita ut visibilis. — Proinde divina essentia non potest quidem esse terminus productus intellectionis creatae, bene tamen terminus acquisitus. Unde in visione beatifica facit id totum, quod faceret verbum productum, si per impossibile adesset. Non tamen supplet verbum ut habet rationem verbi, quia verbum ut tale necessario petit procedere a dicente; — sed supplet verbum ut habet rationem speciei expressae sive similitudinis formalis objecti; species enim expressa solum importat, quod sit id, quod videtur. — Habere autem unitum ipsum objectum est perfectius, quam habere similitudinem objecti per modum speciei impressae et expressae. Phil. a ss. Trinit. Dub. 7.

Nun könnte es noch scheinen, als sei es speciell dem Erkennen als Erkennen wesentlich, zugleich auch ein Sprechen und Hervorbringen zu sein, so zwar, daß das Sprechen vom Erkennen untrennbar und ein Erkennen ohne ein Hervorbringen gar kein wahres Erkennen wäre. Aber auch diese Annahme ist irrig, wie sich in mehrfacher Weise zeigen läßt. — Die zweite und dritte Person in der Gottheit erzeugen in ihrer Erkenntniß kein Wort, und dennoch ist ihr Erkennen ein absolut vollkommenes Erkennen, das sein Object vollkommen umfaßt und besitzt, ohne aber dasselbe zu erzeugen. Daraus folgt also, daß es dem Erkennen nicht wesentlich sei, zugleich auch immer ein geistiges Sprechen und Zeugen zu sein. Jedes geistige Sprechen ist freilich ein Erkennen, nicht aber ist jedes Erkennen zugleich auch ein geistiges Zeugen. Beide sind freilich der Regel nach verbunden, aus Gründen, die wir angedeutet haben; es ist aber nicht nothwendig, daß sie immer verbunden seien. Steht das Erkenntnißobject bereits in absoluter Erkennbarkeit auf das unmittelbarste und innerlichste der erkennenden Thätigkeit gegenüber, wozu bedarf es dann noch eines anderweitigen Processes, um dasselbe mit der Thätigkeit in Verbindung zu setzen und ihr präsent zu machen[1])?

Nun aber zeugt doch der göttliche Vater ein Wort, und so scheint es insofern doch auch dem göttlichen Erkennen wesentlich zu sein, sich productiv zu verhalten! — Freilich sind die göttlichen Productionen etwas Wesentliches in Gott, wie alles in Gott wesentlich ist. Indessen ist zu beachten, daß der Vater nicht deßwegen sein göttliches Wort erzeugt, weil er sonst nicht erkennend, nicht vollkommen erkennend wäre, sondern er thut es deßwegen, weil es, wie die Theologen im Anschlusse an Schrift und Väter lehren, der göttlichen Natur wegen ihrer unend-

1) Duplex est enim actio intellectus, una est intellectio, alia dictio. Intellectio est simplex assecutio objecti absque expressione illius. Invenitur aliquando intellectio sine dictione; in divinis enim filius et spiritus sanctus intelligunt et non dicunt. Dictio autem non potest esse sine intellectione; et dicere intellectualiter est exprimere id quod intelligitur. Verbum igitur non producitur per simplicem intellectionem; haec enim attingit, assequitur et contemplatur objectum; — sed producitur per actionem intellectus, quae non solum sit intellectio, sed etiam sit dictio. — Est autem impossibilis formalis similitudo Dei ut est in se; et ita intellectus sistit in contemplatione pura ipsius Dei. — Phil. a ss. Trin. l. c. — Cf. *Billuart,* a. 6.

lichen Vollkommenheit eigen ist, unendlich fruchtbar zu sein und als mitgetheilte Natur mit der ganzen Fülle ihrer Vollkommenheit nicht bloß einer, sondern drei göttlichen Personen gemeinschaftlich zu sein[1]).

Und auch selbst auf endlich menschlichem Gebiete, bemerken wir schließlich noch, gibt es ein Erkennen, welches nicht zugleich Zeugen, sondern lediglich Erkennen ist. Haben wir nämlich durch die geistige Zeugung die Species producirt und steht dieselbe actu dem Erkennen gegenüber, dann erzeugen wir, um dauernd zu erkennen, kein ferneres Wort mehr, sondern wir sind lediglich erkennend und bleiben es, indem wir in der speculativen Betrachtung und Beschauung des Objectes, so lange es uns gefällt, verweilen[2]).

Und so dürfte unser Standpunkt wohl berechtigt sein, wenn wir von der visio beatifica nicht bloß die species impressa, sondern mit derselben Entschiedenheit auch die expressa schlechthin ausschließen. Denn auch die letztere ist wie die erstere unmöglich und überflüssig zugleich. — Durch das lumen gloriae, die gratia consummata, sind wir im vollendeten Sinne göttlichen Seins und Lebens theilhaftig geworden, sind, leben, erkennen, wie Gott selbst. Darum kann die göttliche Wesenheit selbst die Stelle der species impressa einnehmen und thut es thatsächlich; darum tritt sie auch an die Stelle der species expressa. In ersterer Beziehung kommt unser seliges Erkennen mit dem göttlichen Erkennen überhaupt überein; in letzterer Beziehung eignet ihm noch eine besondere Aehnlichkeit mit dem Erkennen des Sohnes und des heiligen Geistes. Und so wird das erhabene, von den Vätern so sehr betonte Wort des Psalmisten vielleicht noch etwas mehr zur Wahrheit: Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes[3]).

---

1) Pater aeternus se ipsum intelligendo producit verbum non ex indigentia, quasi id foret necessarium, ut esset intellectus actu, sed ex summa foecunditate, cujus non est capax intellectus creatus. *Billuart,* a. 6. obj. 6. — Cf. de trin. Diss. 2. a. 1. — Isai. 66, 9. — *Athanasius,* or. 2. c. Arian. — *Cyrill.* l. 5. Thesauri. — Auch Phil. a ss. Trinit. Dub. 7. ad 3.

2) Quando nos contemplamur pure speculando verbum jam in mente formatum, nullum aliud fingimus, et tunc cognitio est simpliciter intellectio et non dictio. *Billuart,* a. 6. Dico 2.

3) Ps. 81, 6. — Vgl. *Cyrill.* in Joh. l. 1. c. 1. — *Athan.* or. 2 et 3 c. Arian.; ep. ad Serap. — *Basil.* ep. 141. — *August.* in Ps. 48. — Auch Cat. Rom. p. 1. c. 13. q. 6.

4. Doch müssen wir noch einmal zu Suarez zurückkehren. Die speculativen Argumente, die er unserer Lehre entgegenstellt, haben wir, soweit sie nennenswerth sind, bereits erwogen, insbesondere die Behauptung, daß keine Thätigkeit, namentlich keine erkennende Thätigkeit möglich sei, ohne einen entsprechenden terminus zu produciren. Indessen suchen Suarez und die Vertreter seiner Sentenz für ihre Lehre auch bei der Auctorität eine Stütze zu gewinnen, und berufen sich zu dem Ende selbst auf den h. Thomas, vor allem aber auf den h. Augustin. Wir haben also schließlich noch zu untersuchen, was es mit diesem Appell denn eigentlich auf sich habe.

Wenn Suarez sich zunächst auf den h. Thomas beruft, so verräth schon der Ausdruck seiner Worte keine allzu große Zuversichtlichkeit[1]). Der h. Thomas lehre nämlich, bemerkt er weiter, ganz allgemein, daß jeder geschaffene Intellect, wenn er actu erkenne, ein verbum mentis formire; ja er behaupte dieses geradezu auch von der cognitio per substantiam, also doch wohl auch von der visio beatifica[2]).

Indessen diese Berufung auf den h. Thomas ist total verfehlt. Wo der englische Lehrer über die selige Anschauung handelt[3]), schließt er jede Species mit aller Entschiedenheit aus und behauptet geradezu, eine Anschauung Gottes per speciem sei gar keine Anschauung. Zwar unterscheidet der h. Lehrer in der eigentlichen Beweisführung nicht zwischen species impressa und expressa, aber ist nicht gerade dieses der schlagendste Beweis dafür, daß er die species überhaupt für unmöglich hält, die eine so gut wie die andere? — In der That steht und fällt ja auch die eine mit der andern, wie wir gezeigt haben. Doch sagt es uns der h. Thomas hinterher auch noch ausdrücklich, und Suarez selbst[4]) räumt dieses ein, daß die göttliche Wesenheit die Stelle der species expressa einnehme, indem sie selbst

---

1) Et mihi *videtur* expressa sententia D. Thomae. c. 11. n. 5.

2) Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, — omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero. — Et hoc universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur, sive per essentiam videatur, sive per similitudinem. De verit. q. 4. a. 2. — S. 1. q. 27. a. 1.

3) S. 1. q. 12. a. 2. — Suppl. q. 92. a. 1. ad 15. — 3. c. gent. c. 53. — De verit. q. 8. a. 1.

4) L. c. n. 3.

als das actu Erkannte mit dem Intellecte verbunden sei[1]). Durch die species impressa ist ja der Gegenstand noch nicht als actu erkannter mit der Erkenntniß verbunden, sondern er ist dieses erst durch die species expressa. Wo also ein Ding seiner Substanz nach als ein actu erkanntes mit dem Intellecte verbunden ist, da nimmt es unzweifelhaft eben die Stelle der species expressa ein.

Was also ist über die Stellen zu urtheilen, auf welche Suarez sich oben berief? — Der h. Thomas, antworten wir, spricht eben von jener Erkenntniß, wie sie in der natürlichen Ordnung und bei naturgemäßem Verlaufe der Dinge sich vollzieht. In dieser Ordnung ergibt sich freilich immer ein species expressa, mag sich nun die Erkenntniß per speciem, wie bei uns Menschen, oder auch per substantiam vollziehen, wie beim Engel und bei der anima separata. Von jener außerordentlichen, erhabenen, gottgearteten Erkenntniß spricht der heilige Lehrer an diesen Stellen gar nicht; wo er von dieser spricht, da sehen wir ihn entschieden auf unserer Seite.

Was nun aber den h. Augustin betrifft, so beruft sich Suarez auf dessen Schrift De trinitate und zwar zunächst auf eine Stelle, die sich im neunten Buche findet[2]). Aber mit Unrecht! Der h. Augustin, im menschlichen Geiste eine Analogie der Trinität und des trinitarischen Processes nachweisend, spricht hier von der diesseitigen Erkenntniß überhaupt, wie auch von der diesseitigen Gotteserkenntniß und von dem geistigen Worte, welches wir zu diesem Zwecke bilden. Es geht dieses auf das unzweideutigste auch aus den Worten hervor,

---

1) Divina essentia unitur intellectui ut intellectum in actu per se ipsam faciens intellectum in actu. S. l. c. a. 2. ad 3. — Vielleicht ist einzelnen unserer Leser die anziehende Legende aus dem Leben des englischen Lehrers unbekannt, die uns z. B. von Phil. a ss. Trin. l. c. Dub. 2 mit den Worten mitgetheilt wird: Hanc doctrinam habuit D. Thomas etiam revelatione confirmatam. Cum enim decessisset frater Romanus, qui ejus fuerat discipulus, eique post mortem apparuisset ab ipso D. Thoma interrogatus, quomodo videretur Deus? respondit: *Sicut audivimus, ita et vidimus in civitate Domini virtutum*; per haec declarans ipsi, Deum eo modo videri a beatis, quomodo audierat ab ipso D. Thoma Deum videri.

2) In illa aeterna veritate — conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. L. 9. c. 7—11.

mit denen der h. Kirchenlehrer selbst später den Inhalt des neunten Buches zusammenfaßt [1]).

Alsdann führt Suarez eine Stelle aus dem vierzehnten Buche auf [2]), und zwar wo möglich mit noch größerem Unrecht. Es ist hier allerdings von einer similitudo, einem Bilde, die Rede, keineswegs aber von einem Erkenntnißbilde. Der h. Augustin führt eben den einfachen Gedanken aus, daß wir Ebenbilder Gottes seien, daß diese Ebenbildlichkeit sich mehr und mehr vervollkommne und sich vollende in der ewigen Seligkeit, wo wir Gott schauen werden, wie er ist. — Der Sinn des h. Augustin an den beiden genannten Stellen ist so evident, so handgreiflich, daß es überflüssig, auch nicht gut möglich ist, die ganze Ausführung wörtlich herzusetzen. Es ist uns in der That geradezu unerklärlich, wie sich Suarez auf diese Texte mit solcher Zuversicht berufen kann.

Was aber die dritte und letzte Stelle betrifft [3]), so handelt sie allerdings von einem Worte, welches wir im Himmel sprechen werden, nachdem wir in den Zustand der übernatürlichen Vollendung, der seligen Anschauung Gottes hinübergegangen sind [4]). Und der h. Thomas selbst versteht den h. Augustin hier von der visio beatifica [5]). Denn um zu zeigen, daß die Seligen, was sie in Gott schauen, alles zumal und ohne Succession schauen, citirt er die unmittelbar folgenden Worte des h. Augustin: Non erunt volubiles cogitationes nostrae etc. — Sollte es sich in der That so verhalten, so würde also Suarez sich auf diese Stelle des h. Augustin mit Recht berufen, und wir würden leider auf die Auctorität des großen Kirchenlehrers verzichten müssen. Doch glauben wir, hierzu noch lange nicht genöthigt zu sein.

---

1) In nono (libro) ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem, pervenit disputatio; et in ea quaedam trinitas invenitur, id est mens, et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit, et haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae. L. 15. c. 3.

2) In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. — Hinc apparet, tunc illa imagine Dei fieri perfectam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem. L. 14. c. 16 sqq.

3) L. 15. c. 16.

4) Quando videbimus eum sicuti est; et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur neque fallemur.

5) S. 1. q. 12. a. 10.

Zunächst ist nämlich wohl zu beachten, daß der Ausspruch des h. Augustin keineswegs jene entschiedene Fassung hat, wie es nach dem Citate des h. Thomas scheinen möchte. Der Heilige sagt nicht einfach: Non erunt volubiles, sondern: *Fortassis* etiam non erunt volubiles[1]). Nun lassen es aber die Theologen durchaus nicht zweifelhaft, sondern sie lehren mit aller Entschiedenheit und Bestimmtheit, daß wir in der seligen Anschauung alles zumal und ohne Succession schauen werden[2]). Und was vor allem bemerkenswerth ist, der h. Augustin, wie auch Suarez hervorhebt[3]), lehrt dieses selbst mit ausdrücklichen Worten[4]). Das aber legt die Vermuthung doch wohl mehr als nahe, daß der Heilige an jener Stelle gar nicht von jener erhabenen, alle menschlichen Begriffe und Fähigkeiten übersteigenden Erkenntniß spreche, sondern von einer andern Erkenntnißweise, die durch die visio keineswegs ausgeschlossen ist, mag sie auch wesentlich unvollkommener als diese sein.

Die selige Anschauung schließt ja andere Erkenntnißweisen durchaus nicht aus. Vielmehr fordert es der Zustand der dereinstigen Vollendung, daß alle natürlichen Potenzen des Menschen, soweit es mit dem Zustande der übernatürlichen Vollendung sich verträgt, von allen Unvollkommenheiten befreit, welche in der Sünde wurzeln, in einer ihrer Natur entsprechenden, aber durchaus vollendeten Weise thätig seien. So besaß auch unser Erlöser hier auf Erden, obgleich er fortwährend in der visio war, überdies zwei andere, mehr connaturale Erkenntnißweisen, die scientia infusa und die acquisita, damit die ihm eigenen natürlichen Vermögen in ihrer naturgemäßen Bethätigung auch ihre naturgemäße Vollkommenheit empfingen[5]). So schreibt der h. Augustin selbst den heiligen Engeln eine doppelte Er-

---

1) Die ganze Stelle lautet: Fortassis etiam non erunt volubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.

2) *S. Thomas,* l. c. — *Suarez,* l. 2. c. 27. n. 7.

3) L. c. n. 17.

4) Teque perseverantissima castitate hauriens (creatura) mutabilitatem suam numquam et nusquam exserit, et te sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod exspectet, nec in praeteritum trajiciens, quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur. Conf. l. 12. c. 11. cf. c. 13.

5) *S. Thomas,* S. 3. q. 9.

kenntnißweise zu, die ihnen connaturale, auf Grund der anerschaffenen Ideen, die cognitio vespertina, und jene erhabene, die sie in der visio immediata besitzen, die cognitio matutina[1]). Sogar unsere fünf Sinne werden im Zustande des seligen Lebens in der ihnen eigenen Weise thätig sein, wie Väter und Theologen lehren.

Blicken wir also jetzt auch noch auf den Zusammenhang der Gedanken beim h. Augustinus hin. — Der Heilige bemerkt (c. 10), daß das geistige Wort, welches wir Menschen aus unserer Erkenntniß zeugen, eine gewisse Analogie mit dem ewigen Worte habe, welches der göttliche Vater aus seinem Erkennen zeugt. Der heilige Lehrer meint aber jenes menschliche Wort, welches wir aus dem Schatze unseres natürlichen Wissen in naturgemäßer Weise hervorgehen lassen, mögen wir nun dieses Wissen aus uns selbst haben, oder mögen wir es unseren Sinnen oder auch dem Zeugnisse anderer verdanken[2]). Dieses unser menschliches Wort also hat von der einen Seite allerdings eine gewisse Analogie mit dem göttlichen Worte, aber wie unvollkommen von der andern Seite ist es im Vergleiche mit diesem (c. 10—16)! Und auch selbst im Zustande der Vollendung (c. 16), wenn wir Gott ähnlich sein und ihn schauen werden, wie er ist, wird es wesentlich hinter der Vollkommenheit des göttlichen Wortes zurückbleiben, mag es auch vollkommener sein, als jetzt, frei von Täuschung und Lüge, vielleicht gar so umfassend und reich, daß es unsern ganzen Wissensschatz (omnem scientiam nostram) seiner ganzen Fülle nach zugleich in sich begreift und ausspricht[3]).

Das ist unseres Erachtens der Gedankengang und der einfache Sinn des h. Augustin. Führt uns nun etwa, fragen wir, der heilige Lehrer im Kap. 16 eine wesentlich neue Erkenntnißweise und ein

---

1) De Gen. ad litt. l. 4. c. 22. — De civ. l. 12. c. 7. — Cf. *S. Thomas*, S. 1. q. 58. a. 6 sq.

2) Haec igitur omnia, et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet et quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur. c. 12.

3) An sich liegt ja in einer solchen Vorstellung noch nichts Unmögliches. Denn die ganze Summe des für den Menschen erreichbaren Wissens ist und bleibt eine endliche. Ebenso würde auch das eine Gedankenbild oder Wort, in welchem kraft göttlichen Zuthuns dieses ganze Wissen actu erfaßt und erkannt werden müßte, nur ein endliches sein.

ganz neues, wesentlich anderes Wort vor: die visio immediata und ein ihr entsprechendes verbum mentis? — Uns will es nicht so scheinen. Der Heilige hat es vielmehr von vornherein mit der uns connaturalen Erkenntniß zu thun und mit dem Worte, welches ihr entspringt, und nur dieses Wort vergleicht er mit dem göttlichen und verfolgt es bis in die Ewigkeit hinein, um schließlich zu bemerken, daß es auch da die Vollkommenheit des göttlichen Wortes nimmermehr erreichen wird, mag es auch in mancherlei Beziehung unvergleichlich vollkommener sein, als es hier auf Erden der Fall ist.

Die Erklärungen, welche die uns vorliegenden Thomisten zu dieser letzten Stelle des h. Augustinus geben, sind nicht zutreffend. Billuart erwähnt eine Erklärung, welche unter dem verbum des h. Augustin überhaupt jedes Erkenntnißmittel versteht, dessen sich die Seligen im Himmel bedienen, sei es nun eine Species für die connaturale Erkenntniß oder die göttliche Substanz an Stelle der Species für die eigentliche visio [1]). Aber ist denn die göttliche Substanz an Stelle des verbum unvollkommener, als das göttliche Wort, was doch nach dem Beweisgange des h. Augustin der Fall sein müßte? — Philippus von der allerheiligsten Dreifaltigkeit hält gar dafür, der h. Augustin spreche von dem hörbaren, mündlichen, nicht aber vom geistigen Worte [2]). Doch man braucht den heiligen Lehrer nur flüchtig zu lesen, um sofort zu sehen, daß er allerdings vom verbum mentale redet und daß er das verbum oris ausdrücklich ausschließt [3]). Cajetan und Bannes kommen, so viel wir finden, überhaupt nicht auf diesen Punkt zu sprechen. Sylvius (in S. l. c.) stimmt, wie es scheint, im Wesentlichen mit der Erklärung Billuart's überein. Und doch berufen sich ein wenig später dieselben Thomisten, selbst Philippus, zum Theil ebenfalls mit Uebergehung des fortassis, auf denselben Text des h. Augustin, um zu zeigen, daß die selige Anschauung jede Veränderung und jede Succession ausschließe.

1) a. 6. obj. 4. — 2) Dub. 7. ad 1.

3) Da der Ausdruck Wort in verschiedenem Sinne verstanden werden kann, so erläutert der heilige Lehrer, welches Wort es sei, welches er mit dem göttlichen Worte in Parallele stellt und schließt: Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum est in similitudine soni, quod alicujus linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. — L. 15. c. 11.

Zum Schlusse erlauben wir uns, noch einen Gedanken auszusprechen. Um hier auf Erden Gott einigermaßen zu erkennen, entlehnen wir unsere Vorstellungen und Begriffe dem Niedrigsten, uns selbst und den endlichen Dingen. Wollen wir aber den Menschen, uns selbst, einigermaßen erkennen, wie wir gemäß unserer Hoffnung dereinstens sein werden, dann müssen wir unsere Vorstellungen, so weit es eben angeht, vom Höchsten nehmen, von Gott, von seinem unendlich erhabenen Sein, von seinem unendlich geheimnißvollen Leben. Je mehr wir dieses thun, desto geheimnißvoller zwar wird das Geheimniß des himmlischen Lebens sich uns ohne Zweifel darstellen, aber vielleicht doch auch um so erhabener und wahrer.

§. 9.

Die Anschauung Gottes keine comprehensive Erkenntniß.

1. Diejenige Erkenntniß ist comprehensiv, die ihr Object in dem Maße erkennt, als es erkennbar ist, so also, daß in demselben gar nichts Erkennbares zurückbleibt, was nicht actu erkannt würde[1]). Die comprehensive Erkenntniß kommt also mit der intuitiven darin überein, daß auch sie ihr Object unmittelbar, seiner eigenthümlichen, individuellen Natur nach auffaßt; sie hat aber das Unterscheidende, daß sie außerdem die ganze Erkennbarkeit des Objectes allseitig und vollkommen erschöpft.

2. Die Kirche lehrt ganz allgemein und ohne Einschränkung, daß Gott in erschöpfender Weise von keiner Creatur erkannt werden könne, sie nennt ihn ganz einfach incomprehensibilis[2]). So lehren

---

1) Illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. S. 1. q. 12. a. 7. Ganz ähnlich die Definition des h. Augustin, welche der h. Thomas a. a. O. mittheilt.

2) Lat. IV. (*Denz.* n. 355) und Vatic. de Deo rerum omnium creatore. c. 1. — Das Concil von Basel verwarf in der sessio XXII den Satz des Augustiner-Eremiten Augustin von Rom: Anima Christi videt tam clare et intensive Deum, quantum clare et intensive videt Deus seipsum, und manche ältere und neuere Theologen berufen sich auf diese Censur, als handele es sich um eine dogmatische Entscheidung der Kirche. Oswald versichert (Esch. S. 48), diese Censur habe später die päpstliche Bestätigung erhalten. Billuart (Disp. 4. a. 9) und Phil. v. der allerh. Dreif. (Disp. 4. Dub. 4) bezeichnen irrthümlich Nicolaus IV. als denjenigen Papst,

es auch die heiligen Väter. Gott nur einigermaßen zu erreichen, sei große Seligkeit, bemerkt der h. Augustin; ihn zu erfassen und zu begreifen, totale Unmöglichkeit[1]). Gegen die stolzen Behauptungen des Eunomius und der Eunomianer aber, der Mensch schaue schon hier auf Erden Gottes Wesen und zwar ebenso vollkommen, wie Gott selbst sich schaue, richtet der h. Johannes Chrysostomus seine zwölf Homilien über die Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur.

Auch die heiligen Bücher des alten und neuen Bundes verkündigen unsere Lehre und zwar ebenfalls ohne jegliche Einschränkung[2]). — Wenn die heilige Schrift hier und da mit Beziehung auf den dereinstigen Besitz Gottes sich des Ausdruckes comprehendere bedient[3]), und wenn die heiligen Väter die Seligen des Himmels im Unterschied von den viatores auf Erden comprehensores nennen, so ist zu beachten, daß dem Worte comprehendere nicht bloß die

der die Approbation gegeben habe, indem sie ihn augenscheinlich mit Nicolaus V. verwechseln. Unseres Erachtens dürfte es sich hier um ein Versehen handeln. Daß Eugen IV. die dogmatischen Beschlüsse der Baseler Synode approbirt habe, haben wir nirgendwo gefunden, weder bei Hefele (Conciliengeschichte, 7. Band), noch bei Hergenröther, Kirchengeschichte, 2. Band, S. 94—120), noch auch im Bullarium Romanum (ed. Luxemb. 1730. pars III) und bei Harduin Tom. 8. — Ebensowenig finden wir in den gedachten Quellen etwas über eine Bestätigung der Baseler Decrete durch Nicolaus V. Zwar erließ dieser Papst von Spoleto aus i. J. 1449 drei Bullen zu Gunsten der abgedankten Gegenpapstes Felix und seines Anhanges, „ohne aber im geringsten die Baseler Decrete zu bestätigen" (Hergenröther S. 121). Auf eine dieser Bullen (ohne Frage die Bulle Ut pacis) beruft sich Albertus a Bulsano (Bd. 6. S. 260, 3. Aufl.) mit dem Bemerken, Nicolaus V. habe in derselben das Concil von Basel quantum ad censuras et causas beneficiales approbirt, also auch die in Rede stehende Censur der sess. XXII. Doch dürfte dieses ein bedeutendes Mißverständniß sein. Denn diese Bulle (Harduin a. a. O. S. 1307 ff. — Hefele a. a. O. S. 850) bestätigt mit keinem Worte eine dogmatische Censur, sondern nimmt im Interesse des Friedens die gegen die Baseler Schismatiker erlassenen strafrechtlichen Censuren zurück und bestätigt zur Vermeidung von Unzuträglichkeiten die Pfründenverleihungen, Promotionen u. s. w., deren Urheber der Gegenpapst gewesen war. — So weit wir uns ein Urtheil haben bilden können, ist in der fraglichen Censur der Baseler Synode eine dogmatische Entscheidung der Kirche nicht gegeben. Vielleicht dürfte aber die Annahme berechtigt sein, daß jene Censur nunmehr thatsächlich in der Kirche recipirt sei und insofern dogmatisch gültigen Charakter erlangt habe.

1) Serm. 117.

2) Jerem. 32, 19; Ecclus 43, 34 sq.; Job 11, 7 sq.; Rom. 11, 33.

3) Phil. 3, 12; I Cor. 9, 24.

engere Bedeutung einer erschöpfenden Erkenntniß zukommt, sondern daß es im weiteren Sinne das Ergreifen, die Besitznahme eines Dinges überhaupt ausdrückt. Und eben in dieser letztern Bedeutung nimmt die heilige Schrift ganz evident das Wort, und ein Gleiches ist seitens der heiligen Väter der Fall[1]). — Wenn der h. Paulus die Hoffnung ausspricht, Gott dereinstens so zu erkennen, wie er jetzt von Gott erkannt sei[2]), so verspricht er sich eine Gotteserkenntniß nach der Weise, in der Gott alle Dinge und sich selbst erkennt, also eine unmittelbare, intuitive, im Gegensatz zu der diesseitigen abstractiven Erkenntniß, keineswegs aber eine Erkenntniß, die an Vollkommenheit der göttlichen gänzlich gleichkommt, also keine erschöpfende, comprehensive.

Mit Rücksicht auf die angedeuteten Beweismomente, mit Rücksicht, können wir hinzusetzen, auf die unzweifelhaft allgemeine Lehre und den allgemeinen Glauben der Kirche, müssen wir die Unbegreiflichkeit Gottes seitens aller Seligen im Himmel, auch die heilige Seele Christi nicht ausgenommen, als Glaubenslehre der Kirche hinstellen, was durchweg mit Entschiedenheit auch die Theologen thun[3]), nur den einen Vasquez ausgenommen[4]).

3. Die rationelle Beweisführung für unsern Lehrsatz ist leicht. Nach dem Maße des Seins richtet sich das Maß der Wahrheit und somit auch das Maß der Erkennbarkeit. Nun aber ist Gott unendliches Sein, unendliche Wahrheit und eben deßwegen unendliche Fülle alles Erkennbaren. Folglich reicht der endliche Intellect, der auch im Besitze des lumen gloriae eine endliche Potenz ist und bleibt, nicht hin, um Gott so vollkommen zu erkennen, als er erkennbar ist. Die endliche, übernatürliche Kraft steht zwar insofern zum unendlichen Objecte in Verhältniß, als sie kraft eines endlichen Actes dasselbe unmittelbar, intuitiv erkennen kann; sie steht aber nicht in derjenigen Proportion zu ihm, daß sie dasselbe erschöpfend erkennen könnte. Dazu bedarf es nicht bloß einer übernatürlichen, sondern einer wahrhaft göttlichen, unendlichen Erkenntnißkraft[5]).

---

1) S. l. c. ad 1.

2) I Cor. 13, 12.

3) Phil. a ss. Trin. Disp. 4. Dub. 4. — *Suarez*, c. 29. n. 4. und l. 2. c. 5. n. 6.

4) In S. Disp. 52.

5) Deus, cuius esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum

Aus dem Gesagten folgt nicht, daß Gottes Wesen nur theilweise von den Seligen geschaut werde. Gott ist absolut einfach; wird er überhaupt geschaut, so wird er ganz geschaut, in seiner ganzen Unendlichkeit, so zwar, daß nichts in ihm ist, was nicht geschaut würde. Aber dasjenige, was von den Seligen erkannt wird, wird nicht so vollkommen erkannt, daß es — von einer höheren Intelligenz — nicht noch vollkommener erkannt werden könnte. Die Seligen schauen zwar den ganzen Gott (totum Deum), pflegen die Scholastiker mit dem h. Thomas zu sagen, aber sie schauen ihn nicht gänzlich (totaliter) [1]). Zur Veranschaulichung weist der h. Thomas auf die sinnliche Wahrnehmung hin. Zwei Menschen sehen dasselbe sinnliche Object, beide schauen es in seiner Totalität; derjenige aber, dessen Auge schärfer ist, schaut es genauer und durchdringender [2]). So wird auch von jedem Seligen Gott in seiner Totalität geschaut; es wird alles geschaut, was formaliter zu seinem Sein gehört, das Wesen und die sämmtlichen Attribute. Aber außerdem gibt es ja so manches, was eminenter oder virtualiter in Gott enthalten ist, nämlich die unendliche Fülle alles dessen, was Gott wirkt und wirken kann, die schrankenlose Welt aller möglichen Creaturen. — Eine Ursache wird comprehensiv erkannt, bemerkt der h. Thomas, wenn alle möglichen Wirkungen erkannt werden, welche in der Ursache der Kraft nach beschlossen sind. Nun sind es aber unendlich viele Wirkungen, die in Gottes Kraft beschlossen liegen. Und folglich kann keine Creatur Gott comprehensiv erkennen, weil ein endlicher Verstand nimmermehr

---

enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque iutellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat. S. l. c.

1) Dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. — — Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat. S. l. c.

2) Efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutius videt. Et ideo in visione illa nos idem videbimus, quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter. Suppl. q. 92. a. 1. ad 2.

die unendliche Fülle von Wirkungen begreift, die in einer unendlichen Causalität enthalten sind [1]).

§. 10.

Gradunterschiede in der seligen Anschauung.

1. Der Mönch Jovinian im 4. Jahrhundert lehrte, wie die Heiligkeit und sittliche Vollkommenheit der Menschen im diesseitigen Leben keine Gradunterschiede zulasse, indem der ursprüngliche Gnadenstand ohne Fortschritt und Veränderung immer derselbige bleibe, so lasse auch die zukünftige Seligkeit und die visio Dei keinerlei Gradunterschiede zu. Auch Luther — in diesem Stücke ganz consequent — bestreitet jeglichen Gradunterschied in der Vollkommenheit des seligen Lebens. Besteht die Rechtfertigung des Menschen in der bloß äußeren Zurechnung der Gerechtigkeit Christi; kann ferner der Mensch auf Erden nichts sittlich Gutes und Verdienstliches thun, dann ist und bleibt ganz folgerichtig die Rechtfertigung aller dem Grade nach gleich vollkommen und unvollkommen, und dasselbe gilt vom Zustande der dereinstigen Seligkeit.

2. Die Kirche aber verwirft diese ebenso glaubensfeindliche, als sittenwidrige Lehre mit aller Entschiedenheit und verkündigt es in Florenz und Trient, daß zwar alle Seligen das göttliche Wesen klar und intuitiv anschauen, aber nach Maßgabe des Verdienstes mit unterschiedlicher Vollkommenheit [2]). — Die heilige Schrift könnte unser Dogma kaum deutlicher aussprechen, als sie es thut. Im Hause des Vaters gibt es viele Wohnungen, lehrt der göttliche Heiland; denn nach dem Maße der Arbeit richtet sich auch der Lohn [3]). Dasselbe versichert uns der Völkerapostel, und er fügt hinzu, wer spärlich säe,

1) S. l. q. 12. a. 8. Dazu *Bannes*, Dub. 1., ferner *Sylvius*, concl. 4. und ebendenselben in S. l. c. a. 7. Resp. ad 2. — Ad comprehensionem non satis est cognoscere totum id, quod in re cognita formaliter inest, sed etiam illa omnia ita cognoscere, ut ex vi talis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quae quovis modo ab illa essentia emanant aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum rem totam, sed etiam totaliter. — Quia ergo visio creata hoc non habet neque habere potest, ideo comprehensio non est. *Suarez* de Deo l. 2. c. 29. n. 13.

2) *Denz.* n. 588, 870, 875. — Trid. sess. 6. can. 32.

3) Joh. 14, 2; Matth. 16, 27.

werde auch spärlich ernten, und deßwegen würden die einen leuchten, wie die Sonne, die anderen, wie der Mond, die anderen, wie die Sterne [1]). Dasselbe erklärt uns der heilige Seher von Patmos [2]).

Mit Unrecht berufen sich die genannten Häretiker auf Matth. 20, 1 ff. Es findet sich dort die Parabel vom Hausvater, der allen seinen Arbeitern, gleichviel ob sie zu einer früheren oder späteren Stunde in seinen Dienst getreten sind, ohne Unterschied den ausbedungenen Denar, also anscheinend ganz gleichen Lohn ausbezahlt. — Der h. Thomas und mit ihm viele Väter und Theologen erklären, alle Seligen empfingen insofern den selbigen Lohn, als ihnen allen derselbe Gott sich schenke; das aber schließe keineswegs aus, daß nach Maßgabe des Verdienstes der Genuß Gottes beim einen vollkommener, beim andern weniger vollkommen sei [3]). Wohl ebenso gut erklären Suarez u. A., die zuletzt Berufenen erhielten gleichen Lohn mit den früher Berufenen, weil die ersteren durch reichere Gnade und in Folge dessen auch durch ernstlicheres Streben ein reicheres Verdienst sich erwarben [4]). Noch andere finden die Gleichheit des Lohnes in der für alle gleichen Dauer der Seligkeit, wobei im Uebrigen zahllose Grade und Unterschiede bestehen können.

Mit gleicher Entschiedenheit sprechen sich auch die heiligen Väter aus. Es sei ein einfältiges Geplärre (agrestis ululatus) bemerkt nicht ohne Schärfe der h. Ambrosius, wenn man alle Unterschiede in der Tugend, im Verdienste, in der Seligkeit verwische, und wenn man Christus für so arm halte, daß er nur eine einzige Palme zu verschenken habe und nicht vielmehr zahllos viele [5]). Der h. Hieronymus aber und ebenso der h. Augustin schrieben eigene polemische Werke gegen den Ketzer Jovinian, und berufen sich in ihnen sowohl auf die angeführten Schrifttexte, als auch auf das gesunde Urtheil der Vernunft [6]). „Wenn es keinen Unterschied der Verdienste gibt, bemerkt der h. Hieronymus, wenn es ganz gleich ist, ob du Jungfrau bist oder nicht; wenn leichter Tugendübung und der heroischen Standhaftigkeit der Martyrer gleicher Lohn gebührt, dann ist eitel alles Tugendstreben, dann wird zum Ekel alle Tugend-

---

1) I Cor. 3, 8; 15, 41; II Cor. 9, 6. — 2) Apoc. 22, 12.
3) S. 1. 2. q. 5. a. 2. — 4) C. 20. n. 8 sqq.
5) Ep. 8. synodica ad Siricium.
6) Hier. adv. Jovin. libri duo. — Augustinus, de bono conjugali.

übung, und alle werden der Tugend entfremdet. Wozu dann noch die Beharrlichkeit der Jungfrauen? Wozu die Abtödtung der Wittwen und die Enthaltsamkeit der Eheleute? Wenn wir auch noch so große Sünder sind, bekehren wir uns nur, und wir sind sofort den Aposteln gleich!"

3. In der Anschauung Gottes gibt es also verschiedene Grade. Alle Seligen schauen zwar Gott, wie er ist, sie schauen klar und distinct dieselbe göttliche Wesenheit und alles, was formell in ihr beschlossen ist, die Personen und die sämmtlichen Attribute. Anders aber verhält es sich mit denjenigen Objecten, die in der göttlichen Wesenheit ein eminentes oder virtuelles Dasein haben, d. h. mit den möglichen und wirklichen Creaturen. Sie werden von den Seligen nicht in gleicher Weise geschaut und mit Rücksicht auf sie gibt es in der visio zahlreiche Grade[1]). — Die moralische Ursache dieser Verschiedenheit haben wir kennen gelernt; es ist die Verschiedenheit der Verdienste, welche Gott bestimmt, verschiedenen Lohn zu spenden. Welches ist aber die physische Ursache? — Von der Vollkommenheit einer Potenz hängt die Vollkommenheit ihrer Thätigkeit ab, und von der Vollkommenheit des Erkenntnißprincipes die Vollkommenheit und Klarheit der Erkenntniß. Das active, vitale Princip der visio beatifica ist nun aber der geschaffene Intellect in Verbindung mit dem lumen gloriae, und es fragt sich also, ob die größere oder geringere Vollkommenheit der visio durch das Maß des Glorienlichtes bedingt sei, oder ob zugleich auch die natürliche Vollkommenheit des Intellectes einigermaßen concurrire. Letzterer Ansicht war außer den Scotisten auch der berühmte Thomist Cajetan[2]). Und es läßt sich nicht verkennen, daß unter solcher

---

1) Si beati non intuentur aliquot creaturas in Verbo, sequitur, quod non sint diversi gradus in essentia beatitudinis, sed quod omnes beati habent aequalem gradum essentialis beatitudinis; consequens adversatur fidei, ut ex dictis constat. Probatur sequela. Diversitas graduum essentialis beatitudinis in hoc solum potest consistere, quod unus beatus plures creaturas cognoscat in Verbo, quam alius. Ergo sublata creaturarum cognitione non est diversitas gradus in beatitudine essentiali. *Bannes* in S. 1. c. concl. 3.

2) In S. 3. q. 10. a. 4. ad 2. — Billuart, Diss. 4. a. 8 drückt sein Bedauern darüber aus, daß der ausgezeichnete Thomist in dieser Beziehung sich offenbar geirrt habe und in Folge dessen im Gegensatz zu allen andern Thomisten sich befinde. Cajetan habe in der Phrase des h. Thomas: Gradus

Voraussetzung das von der Natur begünstigte Genie vor dem simpeln Verstande im Himmel einen nicht zu unterschätzenden Vorsprung haben würde. Aber gerade diese Erwägung dürfte die Ungereimtheit dieser Hypothese bereits klar genug erkennen lassen. Darum lehren nicht bloß die übrigen Thomisten, sondern die Scholastiker überhaupt, daß die größere oder geringere Vollkommenheit der visio allein durch das lumen gloriae bedingt sei, das als endliche Qualität zahllos viele Grade und Unterschiede zulasse [1]).

Der Act der visio, so argumentiren wir nämlich, ist zwar ein vitaler, aber zugleich ein streng übernatürlicher Act. Daß er aber dieses letztere ist, wird ausschließlich durch das lumen gloriae bewirkt, und die natürliche Vollkommenheit und Kraft des Intellectes tragen nicht das mindeste hierzu bei. Ist aber der Intellect in keiner Weise im Stande, den Act übernatürlich zu machen, so ist er ebensowenig im Stande, denselben in seiner Art, in seiner Uebernatürlichkeit zu steigern und zu vervollkommnen. Nur durch ein reicheres lumen gloriae also wird der Act der visio dem Grade nach gesteigert. Dem Wasser, erläutern die Theologen, ist es von Natur aus keineswegs eigen, zu erwärmen; es ist nur dann dazu im Stande, wenn ihm von außen her Wärme mitgetheilt wird. Ebenso hängt auch der Grad der Wärmespendung nicht von der natürlichen Vollkommenheit des Wassers ab, sondern von der Fülle der Wärme, die es von außen her empfangen hat. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der visio. Der Intellect besitzt aus sich das Vermögen nicht, Gott unmittelbar zu schauen, es muß ihm von außen mitgetheilt werden. Darum hängt nicht bloß die Möglichkeit des Actes der Anschauung, sondern auch der Grad seiner Vollkommenheit ganz

---

in visione secundum perfectionem magis attenditur secundum ordinem gratiae, quam secundum ordinem naturae, das magis mißverstanden. Dasselbe stehe hier nach der anderweitigen, evidenten Lehre des h. Thomas und nach übereinstimmender Deutung der übrigen Thomisten nicht im comparativen, sondern im adversativen Sinne und sei mit potius gleichbedeutend.

1) *Thomas* S. 1. q. 12. a. 6 sq. — 3. c. gent. c. 58. *Suarez* c. 21; ebenso Vasquez, Valentia u. A. Vgl. Phil. a ss. Trin. Dub. 2. — An der zuerst genannten Stelle schreibt der h. Thomas: Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Vgl. hierzu die Thomisten.

allein vom Maße des Glorienlichtes ab, und nicht zugleich von der natürlichen Vollkommenheit des Intellectes[1]). So kommen auch alle unsere guten Werke durch die vitale Thätigkeit des freien Willens zu Stande. Aber ihre übernatürliche Güte und Verdienstlichkeit und der Grad derselben sind nicht durch die natürliche Vollkommenheit unseres Willens bedingt, sondern durch die größere oder geringere Vollkommenheit des Gnadenstandes und durch das Maß der actuellen Gnade. — Cajetan's Annahme führt auch zu einer absurden Consequenz. Nach der Glaubenslehre hängt nämlich das Maß der übernatürlichen Seligkeit von dem Maße des übernatürlichen Verdienstes ab. Es würde folglich im Widerspruche hiermit, ein gleiches übernatürliches Verdienst vorausgesetzt, der von Natur vollkommenere Geist eine vollkommenere Seligkeit genießen.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß, mag die natürliche Vollkommenheit des englischen Geistes auch eine specifisch höhere sein, als die des Menschengeistes, gleichwohl der letztere an sich einer dem Grade nach ebenso vollkommenen seligen Anschauung fähig ist, als selbst der höchste Engel. Der Umstand nämlich, daß Engel und Mensch in ihrer natürlichen Vollkommenheit specifisch differiren, ist für die visio irrelevant. Denn mögen auch zwei Thätigkeitsprincipien specifisch differiren, so können sie gleichwohl Acte gleicher Art aus sich entwickeln, wenn sie nicht durch dasjenige thätig sind, in dem sie differiren, sondern durch dasjenige, in welchem sie übereinstimmen. Nun vollzieht sich aber beim Engel und beim Menschen die visio genau unter denselben Bedingungen. Sie ist in beiden Fällen übernatürliche Anschauung Gottes, vermittelt einerseits durch die göttliche Wesenheit an Stelle der Species, andererseits durch den Concurs des übernatürlichen Glorienlichtes; und die natürliche Vollkommenheit des Intellectes influirt weder auf den übernatürlichen Charakter dieser Thätigkeit, noch auch auf den Grad ihrer Vollkommenheit. Folglich hängt beim Engel und beim Menschen die visio selbst

---

1) Aqua quia non habet nativum calorem, sed extraneum, non calefacit secundum proportionem suae virtutis naturalis, sed secundum proportionem maioris aut minoris caloris, qui ipsi communicatur. Ergo similiter intellectus creatus, quia non habet naturalem vim contemplandi divinam essentiam, non contemplatur eam secundum proportionem suae virtutis naturalis, sed secundum proportionem luminis, quod ei communicatur. *Sylvius* in S. l. c.

und der Grad derselben lediglich von der göttlichen Wesenheit und dem Einflusse des lumen gloriae ab, und die selige Anschauung Gottes seitens des Menschengeistes ist mithin nicht bloß von derselben Art mit der des Engels, sondern kann diese letztere dem Grade nach nicht nur erreichen, sondern auch übertreffen[1]). — Wenn der Astronom, bemerkt geistreich der h. Thomas, die Entfernungen der Himmelskörper ausmißt und berechnet, so ist es ganz gleichgültig, ob er zu jenen hin von seinem Auge oder vom Centrum der Erde aus Linien zieht; denn in Anbetracht der großartigen Entfernung jener Himmelskörper ist der Abstand des Auges vom Mittelpunkt der Erde für die Berechnung und Messung ganz unerheblich. So ist auch der Abstand eines jeden geschaffenen Geistes vom unendlichen Geiste ein unermeßlicher und unendlicher. Im Vergleich mit dieser unendlichen Ferne also ist auch der natürliche Abstand der geschaffenen Geister von einander ein ebenso verschwindendes Nichts und ist für die visio und deren Beschaffenheit ganz unerheblich[2]).

Es ist also der Act der visio bei allen geschaffenen Geistern von derselben Art; die Unterschiede betreffen bloß den Grad der Vollkommenheit nach Maßgabe des lumen gloriae; das Maß des lumen aber richtet sich nach dem Reichthume der Verdienste. Ohne Frage sind also im Himmel zahllose Gradunterschiede in der visio Dei anzunehmen; wobei recht gut besteht, daß manche Geister auf derselben Stufe der Seligkeit sich befinden, diejenigen nämlich, welche mit gleichen Verdiensten von hinnen scheiden; dann auch die nach der Taufe sterbenden unmündigen Kinder, vorausgesetzt, daß ihnen allen das gleiche Maß der gratia sanctificans zu Theil geworden ist. — Aus dem Gesagten erklärt sich nun auch der Satz, den wir als Lehre

1) *Sylvius* l. c. — *Billuart* a. 8. Obi. 6.

2) Distantia, quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam, quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia, quae est inter centrum terrae et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam, quae est inter visum nostrum et sphaeram octavam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti. Et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc, quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit, qui ad visionem Dei per lumen praedictum elevetur, utrum summus vel infimus vel medius. 3. c. gent. c. 57.

der Theologen aus der Mariologie herübernehmen, daß die allerseligste Jungfrau an Fülle der Gnade, Glorie und Seligkeit alle Menschen und Engel übertreffe; dann auch der andere, der Christologie angehörige Satz, daß die Seele unseres Heilandes, was Gnade, Glorie und Seligkeit betrifft, an der Spitze der gesammten Schöpfung stehe, und daß ihr jene Gnade und Seligkeit zu Theil geworden sei, deren ein geschaffenes Wesen in der bestehenden Welt- und Gnadenordnung überhaupt nur fähig ist [1]).

5. Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob mit der größeren Seligkeit so vieler Geister nicht ein Gefühl demüthigender Zurücksetzung, der Unzufriedenheit und des Neides für die übrigen gegeben sei. Indessen im Himmel gibt es keine Regung unordentlicher Leidenschaft. Zudem ist jeder Geist vollkommen befriedigt und glückselig, weil er alles das besitzt, was dem Maße seiner Empfänglichkeit entspricht. Jene Verschiedenheit wird den Seligen vielmehr zu neuer Wonne und zu neuer Freude gereichen. Denn sie steigert die Schönheit des Himmels und läßt die göttliche Gerechtigkeit in ihrer hehren Majestät um so herrlicher erglänzen.

§. 11.

Das primäre Object der Anschauung.

Nach Lehre des Glaubens ist der Eine und Dreieinige Gott in der ganzen Vollkommenheit seines unendlichen Wesens der Gegenstand, und zwar selbstredend der primäre Gegenstand der unmittel-

---

1) Dicendum, quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. — — Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. S. 3. q. 27. a. 5.

Dicendum, quod plene dicitur haberi, quod perfecte et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem eius intensivam; — alio modo secundum virtutem. — Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum, quo haberi potest. — — Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae plene habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. — — Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, in quantum se extendit eius gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, dona et alia huiusmodi. l. c. q. 7. a. 9.

baren Anschauung [1]). Erläutern und begründen wir diesen allgemeinen Satz in seinen einzelnen Bestandtheilen.

1. Nicht bloß die extremen Realisten, sondern auch die durch ihre formalistischen Anschauungen ihnen nahe stehenden Scotisten nehmen an, die göttliche Wesenheit könne für sich allein und ohne die Attribute geschaut werden. Und in der That, man kann sich über eine solche Behauptung nicht wundern, wenn wirklich zwischen der göttlichen Wesenheit einerseits und den göttlichen Hypostasen und Attributen andererseits ein realer, oder wie die Scotisten sich lieber ausdrücken, ein formaler Unterschied besteht [2]). — Indessen von dem Unterschiede der Personen untereinander abgesehen, ist in Gott eine reale Unterscheidung nicht vorhanden. Den getrennten Begriffen, mit denen wir die göttliche Wesenheit und im Unterschiede von ihr die Personen und die Attribute denken, entspricht in Gott keine reale Trennung und Unterscheidung, sondern dieser Unterschied ist lediglich ein virtueller, ein Gedankenunterschied, der aber in Gott insofern sein Fundament hat, als die eine göttliche Wesenheit in ungetrennter Einheit und in absoluter Einfachheit allem dem entspricht, was wir in getrennten Begriffen der Reihe nach von ihr aussagen.

Hiercus folgt also, daß die Seligen, die Gott schauen, in seiner Wesenheit nothwendig auch die göttlichen Attribute schauen. Sie schauen Gott, wie er ist, sie schauen folglich nothwendig alles das, was mit der Wesenheit eins und dasselbe ist. — Im weitern sind es alle göttlichen Attribute, welche von den Seligen geschaut werden, und nicht ein einziges ist ausgenommen. Denn würde nur ein einziges Attribut nicht geschaut, so würde, weil alles in Gott wesentlich ist, Gott nicht geschaut, wie er ist, er würde gar nicht geschaut. —

---

1) Animas purgatas intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est. — Decret. unionis. *Denz.* n. 588. cf. I Joh. 3, 2; I Cor. 13, 12.

2) Der scotistische Formalismus, von Scotus Grund gelegt und von seinen Schülern consequent durchgeführt, fällt nothwendig mit dem extremen Realismus zusammen. Denn wenn man sich in Ansehung Gottes mit der thomistischen distinctio virtualis cum fundamento in re nicht begnügt, sondern darüber hinaus noch eine weitere Unterscheidung behaupten will, so muß diese Unterscheidung, man mag ihr welchen Namen auch immer geben, eine reale sein, weil zwischen der thomistischen virtuellen und der realen Unterscheidung ein anderes mittleres nicht gedacht werden kann. Vgl. Kleutgen, Phil. I. n. 147–222.

Die seligen Geister erkennen fernerhin, wie die göttlichen Attribute unter sich und mit der göttlichen Wesenheit real identisch sind. Denn wäre ihre Erkenntniß eine andere, so würden sie wiederum Gott nicht erkennen, wie er ist, sie würden ihn gar nicht schauen. Gleichwohl besitzen die Seligen eine ganz bestimmte und distincte Erkenntniß eines jeden Attributes; sie erkennen klar und deutlich, wie die eine göttliche Wesenheit in der That alles dasjenige ist, was wir jetzt in getrennten Begriffen von ihr denken, unendlich, unermeßlich, Allmacht, Weisheit u. s. w. Denn würde ihnen auch nur von einem Attribute die distincte Kenntniß fehlen, so würden sie Gott auch dann nicht schauen, wie er ist und würden ihn gar nicht schauen[1]).

Wenn nun aber die göttliche Wesenheit und alle ihre Attribute, wie sie sind, distinct geschaut werden, behaupten wir dann nicht eine comprehensive Erkenntniß Gottes? ist damit nicht zugleich gesagt, daß nun auch alles und jedes einzelne in Gott geschaut werde, was in ihm erkennbar ist, alle Rathschlüsse seines Willens und alle Wirkungen, die er zu setzen im Stande ist, alle möglichen und wirklichen Geschöpfe mitsammt ihren Gedanken und Willensentschlüssen? Denn alles dieses ist ja in Gott Gegenstand ewiger Ideen. — In der That negirten einige Theologen (Ferrara, Heinrich von Gent, Victoria u. A.), durch diese anscheinende Consequenz in die Irre geführt, eine distincte Erkenntniß aller göttlichen Attribute und behaupteten eine Gotteserkenntniß, welche die gesammte göttliche Vollkommenheit zwar unmittelbar, aber nur in confuso zum Gegenstande habe. Allein das heißt doch offenbar nichts anderes, als unsere, oder vielmehr der Kirche Lehre verwerfen, daß Gott geschaut werde, wie er ist; und die Voraussetzung, daß eine distincte Erkenntniß Gottes und seiner Attribute mit comprehensiver Erkenntniß identisch sei, ist folglich nothwendig falsch. Auch ist es nicht so schwer den Unterschied aufzufassen, der zwischen beiden Erkenntnißweisen besteht. — Eine distincte Erkenntniß der göttlichen Unermeßlichkeit z. B. ist dann vorhanden, wenn der selige Geist erkennt, wie das göttliche Wesen in der That unermeßlich, d. h. fähig ist, allen wirklichen und möglichen Räumen

1) Beati vident Deum clare et distincte; non potest autem res clare et distincte videri, nisi videantur omnes eius perfectiones essentiales, omniaque attributa, quae sunt de eius quidditate. Ergo beati vident omnes Dei perfectiones omniaque eius attributa pertinentia ad eius quidditatem. *Sylvius* in S. 1. q. 12. a. 8. concl. 1.

gegenwärtig zu sein. Damit ist aber selbstredend noch keine comprehensive Erkenntniß dieses Attributes gegeben; es ist noch keineswegs gesagt, daß der endliche Geist erkenne, welchen Räumen und welchen Dingen im einzelnen die göttliche Wesenheit gegenwärtig sein könne und wirklich gegenwärtig ist. Dasselbe gilt vom allmächtigen, göttlichen Willen. Er wird distinct erkannt, wenn der Selige im Wesen Gottes auch jene Allmacht erkennt, die fähig ist, unendlich Vieles und Großes zu verwirklichen. Allein auch hier folgt nicht, daß nun der Geist auch alles einzelne erkenne, was Gott geschaffen hat und zu schaffen im Stande ist[1]).

2. Den Scotisten gegenüber lehren wir weiterhin, daß mit der göttlichen Wesenheit thatsächlich auch die drei göttlichen Personen erkannt werden, und daß eine unmittelbare Anschauung der Wesenheit ohne die Personen total unmöglich ist. Zunächst lehrt uns ja wiederum das Dogma, daß wir Gott schauen werden und zwar den Einen und Dreieinigen, wie er ist, klar und intuitiv. Und in der That! die Anschauung der Personen ist im Begriff einer unmittelbaren Anschauung wesentlich eingeschlossen. Wird nämlich Gott unmittelbar, d. h. seiner Eigenthümlichkeit nach erkannt, dann muß alles das in ihm erkannt werden, durch welches er Gott und zwar dieser ganz bestimmte Gott ist. Um z. B. einen bestimmten Menschen seiner Eigenthümlichkeit nach zu erkennen, genügt es nicht, die menschliche Natur überhaupt zu erkennen; es ist außerdem erforderlich, diese bestimmte menschliche Natur in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit zu kennen; es ist endlich nothwendig, da die Natur als solche noch nicht diese bestimmte Person ist, auch die der Natur eigenthümliche Subsistenz mit Bestimmtheit aufzufassen. Um also Gott als diesen bestimmten Gott, wie er ist, zu erkennen, genügt es ebenfalls nicht, wenn ich bloß die Wesenheit erkenne, es muß auch die ihr eigene Subsistenz erkannt sein. Und da es der göttlichen Wesenheit wesentlich eigen ist, in drei Personen zu subsistiren, die unter sich real unterschieden, mit der Wesenheit aber sachlich identisch sind, so schließt eine unmittelbare, intuitive Erkenntniß Gottes nicht bloß ein Schauen der Wesenheit, sondern eo ipso auch der drei Personen in sich, und zwar der Personen in ihrer realen Unterscheidung von einander und in ihrer sachlichen Identität mit der gött-

---

1) Vgl. Suarez, c. 22. und die Thomisten zu S. l. c. a. 8.

lichen Substanz. — Wir können auch in folgender Weise argumentiren: Wird die göttliche Wesenheit unmittelbar geschaut, so wird auch alles das geschaut, was mit der Wesenheit identisch ist. Nun aber sind die Personen mit der Wesenheit der Sache nach identisch, und folglich kann die letztere ohne die ersteren nimmermehr geschaut werden [1]). — Außer den Personen werden selbstredend auch die immanenten Processionen geschaut, durch welche die göttliche Wesenheit in drei Personen da ist. Freilich ist die Zeugung des Sohnes bloß dem Vater eigen und ihm wesentlich; aber was dem Vater eigenthümlich ist und ihn als Vater constituirt, ist doch wieder mit der Wesenheit real identisch und wird also nothwendig in und mit der Wesenheit zugleich geschaut. Und dasselbe gilt von den beiden anderen göttlichen Personen.

3. Man könnte einwenden: Wenn mit der göttlichen Wesenheit alles das nothwendig geschaut wird, was mit ihr identisch ist, dann muß folgerichtig auch alles das erkannt werden, was eminenter oder virtualiter in ihr enhalten ist, also die ganze Fülle aller möglichen und wirklichen Creaturen [2]). Wir antworten: Um ein Wesen in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, ist die Erkenntniß

---

1) Beati vident Deum sicuti est. — — Quapropter omnes beati vident Deum unum in essentia et trinum in personis; omnes vident patrem et filium et spiritum sanctum. *Sylvius* l. c.

De ratione cognitionis quidditativae est, quod attingat omnia, quae pertinent ad essentiam rei. Atqui attributa et personae pertinent ad essentiam Dei ut est in se; Deus enim est essentialiter iustus, misericors etc. Item est essentialiter pater, filius etc., cum tam attributa quam relationes essentialiter identificentur in essentia divina. *Billuart*, de Deo. Diss. 4. a. 10. §. 1.

Dicendum quod summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate personarum. S. 2. 2. q. 2. a. 8. ad 3.

2) Ein Ding hat in einem andern ein virtuelles Dasein, wenn letzteres Macht hat, ersteres zu verwirklichen. So hat ein mögliches Kunstwerk im Geiste des Künstlers, und eine zweite mögliche Welt in der Macht Gottes ein virtuelles Dasein. Ein Ding hat in einem anderen ein eminentes Dasein, wenn die Vollkommenheiten des erstern nicht mit den ihm eigenen Beschränkungen, sondern in höherer Weise in dem anderen enthalten sind. So hat die physische Kraft des Löwen in der menschlichen Vernunft, so haben die endlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe in der göttlichen Wesenheit ein eminentes Dasein.

alles dessen nothwendig, durch welches dieses Wesen als solches formell constituirt ist; es ist aber nicht erforderlich, alles das im einzelnen zu erkennen, was virtuell und eminent in ihm beschlossen liegt. Es genügt also mit Rücksicht auf Gott, wenn ich seine Wesenheit und die Weise seiner Subsistenz in der vorhin angegebenen Weise erkenne; es genügt, wenn ich erkenne, daß in der göttlichen Wesenheit unendlich viele Creaturen ein eminentes und virtuelles Dasein haben. Alle diese Creaturen im einzelnen aufzufassen, ist ebensowenig nothwendig, als es zur Kenntniß eines Menschen, eines Künstlers nothwendig ist, im einzelnen alle die Kunstwerke zu kennen, die er schaffen kann und bereits geschaffen hat[1]). — Im Anschluß an diese Einwendung kann eine andere, verwandte Frage aufgeworfen werden, die Frage nämlich, ob der selige Geist, indem er Gottes Wesen schaut, zugleich auch die freien Willensdecrete erkenne, welche die Verwirklichung außergöttlicher Dinge zum Ziele haben. Es dürfte indessen zweckmäßig sein, die Antwort für die folgende Untersuchung aufzusparen.

§. 12.

Das secundäre Object der visio beatifica.

1. Die göttliche Wesenheit als solche macht das primäre Object der seligen Anschauung aus. Aus ihrer Betrachtung resultirt dann aber die Erkenntniß anderer, außergöttlicher Dinge, und diese bilden das secundäre Object der visio beatifica. Wir nennen die geschöpflichen Dinge das secundäre Object, weil die göttliche Wesenheit als solche den geschaffenen Geist vollkommen sättigt und beseligt, auch wenn er von geschaffenen Dingen nicht die leiseste Kunde hat, gemäß dem schönen Worte des h. Augustin: „Unglückselig derjenige, der alles weiß, aber dich, o Gott, nicht kennt. Selig aber, der dich erkennt, und sollte er sonst auch gar nichts wissen, als dich allein. Wer aber dich und auch die Dinge zugleich erkennt, hat durch die Dinge keine größere Seligkeit. Denn die Seligkeit besteht allein in dir." — Ist ja die göttliche Wesenheit, fügt der h. Thomas hinzu, die Quelle und die Fülle alles Seins und aller Güte,

---

1) S. 2. 2. q. 2. a. 8. ad 3; — S. 3. q. 3. a. 3. Dazu die Commentare der Thomisten und Suarez c. 23.

aller Wahrheit und aller Schönheit [1]). — Auch noch aus anderem Grunde heißen die endlichen Dinge das secundäre Object der visio, weil nämlich ihre Erkenntniß sich erst als Folge aus der Anschauung des primären Objectes ergibt. Zuerst muß die Ursache erkannt, dann erst können die Wirkungen geschaut werden, die in der Ursache enthalten sind.

Daß nun die geschöpflichen Dinge in Gott erkannt werden können, zeigt der h. Thomas in folgender Weise: Die Dinge können in Gott erkannt werden, so weit dieselben in ihm enthalten sind. Nun sind aber alle außergöttlichen Dinge der Kraft nach in Gott beschlossen, sie sind in ihm als Wirkungen in ihrer Ursache. Und folglich werden sie als Wirkungen in ihrer Ursache geschaut, und zwar um so vollkommener, je vollkommener die Ursache erkannt wird [2]).

2. Suchen wir dieses virtuelle Dasein der Dinge in Gott noch etwas genauer zu bestimmen. Gott ist die Ursache aller Dinge durch seine Erkenntniß und durch seinen Willen [3]); er ist ja ein intelligentes Wesen, und sein Wille handelt folglich nicht nach blindem Triebe, sondern im Lichte seiner unendlichen Erkenntniß. Wie jeder denkende Geist, wenn er schafft, eine Idee verwirklicht, die er zuvor in seinem Innern erzeugt, so verhält es sich mit Gott in ähnlicher Weise. Die Erkenntniß Gottes ist unendlich reich an Ideen; Gott erkennt sein Wesen und sieht, daß dasselbe Vorbild sein kann für geschaffene Wesen sonder Zahl; er bildet diese Ideen und erblickt in seiner Allmacht das Mittel, dieselben zu verwirklichen. Unter göttlichen Ideen ver-

---

1) Si Deus solus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur et beatus (intellectus) esset. Unde dicit Augustinus etc. S. 1. q. 12. a. 8 ad 4.

2) Manifestum est, quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. S. l. c. in corp. art.

3) Dicendum, quod quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso, quod per essentiam suam agit, sequitur, quod agat per modum intellectus et voluntatis. — — Unius et eiusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc, quod sit vel non sit in effectu nisi per voluntatem. S. 1. q. 19. a. 4. ad 2 et 4.

stehen wir also die göttliche Wesenheit selbst, sofern dieselbe vom göttlichen Intellecte von Ewigkeit her als Vorbild endlicher Dinge gedacht ist[1]). Bloß einen Theil dieser Ideen hat Gott verwirklicht, oder sie verwirklichen sich noch immer zu ihrer Zeit und nach der Ordnung, welche Gottes Rathschluß festgesetzt hat. Und so enthält der göttliche Intellect Ideen von einer doppelten Art. Die einen haben Dinge zum Inhalt, deren Realisirung Gott beschlossen hat, und diese Ideen gehören zur praktischen Erkenntniß Gottes; die andern aber hat Gott zu realisiren nicht beschlossen, sie haben das rein Mögliche zum Gegenstande und gehören somit der speculativen Erkenntniß an[2]).

Gott erkennt alle Wesen, die wirklichen und die möglichen, nicht bloß im allgemeinen, nach ihren Gattungen und Arten, sondern ihrer ganzen Erkennbarkeit nach, als Einzelwesen, nach den individuellen Eigenthümlichkeiten, durch welche jedes von ihnen ein ganz bestimmtes, eigenthümliches Dasein hat. Denn das göttliche Wesen in seiner unendlichen Vollkommenheit ist Vorbild für jede, auch die geringste creatürliche Vollkommenheit; sogar die Accidenzien der Dinge haben im göttlichen Intellecte ihre eigenthümliche Idee[3]). Hieraus ergibt sich, daß es im göttlichen Intellecte eine Vielheit von Ideen gibt, und zwar eine wahrhaft unendliche Vielheit. Und diese unendliche Vielheit eignet schon dem Objecte der scientia visionis, sofern die von Gott geschaffenen vernünftigen Creaturen ewig leben und in alle Ewigkeit Acte der Erkenntniß und der Liebe setzen werden[4]). Um

1) Essentia Dei est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. De verit. q. 3. a. 2. Divina essentia habet rationem ideae, secundum quod (per intellectum) ad alia comparatur. S. 1. q. 15. a. 1. ad 2.

2) Secundum quod (idea) est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. S. l. c. a. 3.

3) Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae, et similiter de aliis. l. c. a. 2. Accidentia autem, quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. a. 3 ad 4.

4) Oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Inde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. a. 2. —

so mehr umfaßt die Welt des Möglichen eine wahrhaft unendliche Vielheit. Die göttliche Wesenheit ist ja unendlich vollkommen, und keine endliche Zahl von Wesen, so groß sie auch sein mag, reicht also hin, um die göttliche Vollkommenheit erschöpfend darzustellen. Auch die göttliche Allmacht ist unendlich groß, und folglich entspricht auch ihr keine endliche, sondern nur eine wahrhaft unendliche Vielheit möglicher Wirkungen. Und weil nun Gott sein Wesen und seine unendliche Macht comprehensiv erkennt, so erkennt er nothwendig die unendlich vielen möglichen Wesen, die seinem unendlichen Können entsprechen, und zwar erkennt er sie nicht bloß in confuso, sondern als Einzelwesen, mit den ihnen eigenen Unterschieden, ganz klar und ganz distinct [1]).

Und doch pflegt man zu sagen, eine unendliche Zahl sei stets nur der Potenz nach unendlich und könne niemals der Wirklichkeit nach unendlich sein [2]). Freilich! Aber die göttliche Idee ist in sich selbst nur eine, und nur durch ihre Beziehung zu den Dingen hat sie den Charakter einer Vielheit. Sie ist nur e i n e, sofern sie in ungetrennter Einheit alle Vollkommenheiten umschließt, die in zahllosen Geschöpfen getrennt und vertheilt zur Darstellung kommen können. Sie repräsentirt eine V i e l h e i t, sofern ein jedes Wesen genau das Maß von Vollkommenheit wiedergibt, welches Gott aus dem unendlichen Reichthume seiner Idee ihm zugemessen hat [3]).

Darum widerspricht die Realität der Ideen auch nicht der absoluten Einfachheit Gottes. Die göttlichen Ideen sind nicht unter sich real verschieden, sie sind sachlich eins. Der Unterschied ist lediglich

---

Necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. q. 14. a. 12.

1) Q. 14. a. 12. — cf. S. 3. q. 10. a. 3.

2) In neuester Zeit glaubt G u t b e r l e t in seiner Schrift: ‚Das Unendliche‘ das Gegentheil darthun zu können. Doch wird seine These wohl mit Recht beanstandet. Vgl. Zeitschrift für kath. Theol. Jahrg. 1879. II. Heft. S. 399. Wenn übrigens F r a n z e l i n de Deo uno, thes. 41. bezüglich dieses Punktes von spinosae difficultates spricht, so wird das jeder unterschreiben. Vgl. auch K l e u t g e n, Phil. I. n. 515.

3) Est quidem una omnium idea ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. De verit. q. 3. a. 2.

ein gedachter, freilich cum fundamento in re. Auch zwischen der göttlichen Wesenheit und den Ideen besteht kein realer Unterschied. Die göttlichen Ideen sind mit der Erkenntniß, und die Erkenntniß ist mit der Wesenheit sachlich eins.

3. Stellen wir also jetzt die Frage, in welchem Umfange die geschöpflichen Dinge und zwar erstlich die möglichen, dann aber auch die wirklichen im Spiegel des göttlichen Wesens geschaut werden. — Die Theologen geben zunächst zu, daß die Seligen in gewisser Beziehung alles in Gott schauen, das mögliche sowohl als auch das wirkliche. Der selige Geist, bemerken sie, hat eine klare Anschauung des göttlichen Wesens, seiner unendlichen Vollkommenheit und Macht. Er erkennt also ebenso klar, daß das göttliche Wesen unzählig viele Nachbilder seiner Vollkommenheit haben kann; daß die göttliche Macht schrankenlos, unerschöpflich ist, um die göttlichen Gedanken zu verwirklichen, kurz, daß das der göttlichen Causalität entsprechende Object unendlich ist, jedes denkbare Geschöpf, jede denkbare Vollkommenheit, unendlich viele Wesen und Wirkungen umfassend. Indessen, mag der Selige auch die ganze Welt des Möglichen unmittelbar, intuitiv in Gott erkennen, so schaut er sie deßwegen noch nicht comprehensiv. Er schaut bloß im allgemeinen, daß Gott alles möglich sei, daß seine Macht unendlich sei; er schaut aber nicht im einzelnen, was ihm alles möglich sei[1]). Denn das Object der göttlichen Macht entspricht genau der Größe dieser Macht, und eine erschöpfende Erkenntniß des Objectes involvirt somit eine erschöpfende Erkenntniß auch der Macht. Nun ist aber Gottes Macht unendlich und mit der unendlichen Wesenheit selbst identisch. Und folglich ist keine endliche Kraft im Stande, was alles in der Macht Gottes steht, erschöpfend, d. h. im einzelnen zu erkennen[2]). Die Behauptung also, bemerkt Bannes, daß ein geschaffener Intellect

1) Necessarium est viso Deo videre illum esse omnipotentem; non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et praesertim visione clara et prout in se est, nisi saltem videatur esse tantae perfectionis et virtutis, ut sit efficax ad omne possibile seu ad omne id, quod non repugnat. Ergo necesse est viso Deo videre, omne creabile esse possibile ex vi talis potentiae Dei, quamvis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub objecto creabili comprehenditur. *Suarez*, c. 26. n. 14.

2) S. l. c. a. 8. — *Suarez* l. c. n. 12. Vgl. auch Bannes, Cajetan, Sylvius und die übrigen Theologen zu S. l. c.

alles Mögliche in Gott erkennen könne, widerspricht zwar direct keinem Dogma, aber sie führt zu einer dem Glauben widerstreitenden Folgerung, zu der Behauptung nämlich, daß eine erschöpfende Erkenntniß Gottes durch rein geschöpfliche Kräfte möglich sei[1]).

Unverständlich ist die Ansicht Billuart's[2]), daß die gesammte Welt des Möglichen zwar nicht im göttlichen Wesen selbst, wohl aber außerhalb desselben, durch geschaffene und von Gott eingegossene Erkenntnißbilder erschöpfend erkannt werden könne. Die Welt des Möglichen umfaßt ja unendlich viele Wesen und Wirkungen; und es würde somit eine unendliche Summe von Erkenntnißbildern eingegossen werden müssen, oder doch ein einziges Erkenntnißbild mit wahrhaft unendlichem, der göttlichen Macht enspreche nden Inhalt. Beide Annahmen aber sind in sich unmöglich. Dazu kommt, daß auch so das Object der göttlichen Macht und folglich letztere selbst erschöpfend erkannt würde, was ebenso unmöglich ist.

Plausibiler dürfte folgende Ansicht des Suarez sein. An sich, bemerkt er, ist es nicht unmöglich, daß dem reinen Geiste eine Species innewohnt, welche eine gewisse Art von Wesen und zugleich die unendlich vielen Individuen darstellt, welche innerhalb dieser Art möglich sind. Denn zu diesem Zwecke würde eine endliche Species hinreichen, da sie nicht das Unendliche schlechthin darzustellen hätte, sondern ein Object, welches nur in einer gewissen Beziehung, in einer gewissen Ordnung des Seins unendlich ist. An sich, fährt Suarez fort, muß darum folgerichtig behauptet werden, daß alles Mögliche der natürlichen Ordnung durch geschaffene Species im endlichen Geiste dargestellt werden kann. Denn zu diesem Ende bedarf es ebenfalls weder einer einzigen, unendlichen Species, noch einer unendlichen Vielheit distincter Species. Vielmehr könnte die ganze, unendliche Fülle des Möglichen auf nur endlich viele Ordnungen, Gattungen, Arten zurückgeführt und der beziehungsweis unendliche Inhalt jeder Ordnung durch eine endliche Species dargestellt werden. — Auch würde eine solche Darstellung alles Möglichen der natürlichen Ordnung keineswegs eine erschöpfende, comprehensive Darstellung und Erkenntniß der göttlichen Allmacht involviren, weil über der natürlichen Ordnung noch das ganze, unendliche

1) In S. l. c. concl. 1.

2) Diss. 4. a. 10. §. 4. Dico 2.

Gebiet übernatürlichen Wirkungen übrig ist. — Auch wäre hiermit noch nicht gesagt, daß der Engel im Stande wäre, durch rein natürliche Kraft alles das erschöpfend zu erkennen, was in diesen Ideen enthalten ist. Den unendlichen Inhalt jeder einzelnen Idee würde er sich actu nur successiv vergegenwärtigen können, ohne aber jemals das Ende zu erreichen. Mit einem einzigen, alles umfassenden Blicke zu gleicher Zeit den ganzen Inhalt der Idee actu und distinct zu erkennen, geht aber über seine natürliche Kraft hinaus, und würde nur durch übernatürliches Licht erreichbar sein [1].

4. Die Theologen sind der Ansicht [2], es sei möglich, daß ein seliger Geist das göttliche Wesen schaue, ohne zugleich ein einziges Einzelwesen im Spiegel desselben wahrzunehmen. Denn etwas anderes sei es, das göttliche Wesen an sich zu schauen und als Vorbild zahlloser Creaturen, etwas anderes aber, dasselbe als Vorbild dieses oder jenes speciellen Geschöpfes aufzufassen. Letztere Erkenntniß sei bereits ein höherer Grad der visio, und daß die letztere einen höheren Grad von Vollkommenheit habe, sei durch die Natur der Sache noch keineswegs geboten [3].

Dennoch ist es allgemeine Lehre, daß die Seligen thatsächlich

---

1) Una species angelica universalis potest repraesentare infinita in aliquo genere, vel specie, ergo omnia obiecta creabilia possunt sub gradibus seu ordinibus aut generibus numero finitis comprehendi et ita poterunt etiam repraesentari per finitum numerum specierum, quarum singulae singula ex illis capitibus universalibus cum omnibus rebus sub illis contentis repraesentant. — — Et per omnes illos (effectus) simul non cognosceret (angelus) Deum prout in se est, ac proinde nec quidditative, nedum comprehensive; eo vel maxime, quod non sunt illi, de quibus loquimur, omnes effectus omnipotentiae divinae, quia solum de effectibus naturalibus tractamus. At praeter omnes huiusmodi effectus possibiles potest Deus facere effectus gratiae et effectus miraculosos. De angel. l. 2. c. 13. n. 9.

2) *Billuart*, l. c. — *Sylvius* in S. l. c. Quaer. 2. — *Bannes* in S. l. c. concl. 5. Letzterer bemerkt: Nulla est implicatio, quod aliqua cognitio attingat obiectum primarium sui et non attingat secundarium. Sed divina essentia est primarium obiectum visionis beatificae, creaturae vero pertinent ad obiectum secundarium. Et confirmatur: Quod intellectus beatus videat in Verbo plures vel pauciores creaturas, provenit ex maiori vel minori luminis gloriae intensione. Ergo poterit esse tam remissum lumen gloriae, ut tantum ostendat divinam essentiam quae est obiectum primarium, et non aliquam creaturam.

3) Vgl. das obige Citat aus Bannes.

nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen die Welt des Möglichen schauen, der eine freilich vollkommener als der andere[1]). Gott erkennt klar und bestimmt, lehren die Theologen, die ganze Welt des Möglichen nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen und im einzelnsten. Nun besteht aber die visio beatifica in einer Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß, und folglich schauen auch die Seligen im einzelnen verschiedene mögliche Dinge, der eine mehr, der andere weniger, je nach dem Grade und der Vollkommenheit der visio überhaupt. Je erleuchteter ein Geist ist, bemerkt der h. Thomas a. a. O., desto deutlicher und bestimmter erkennt er, welche Folgerungen im einzelnen in einem Grundsatze enthalten sind. So erkennt auch der Selige um so vollkommener die Wirkungen, die in der obersten Ursache beschlossen sind, je vollkommener er die Ursache selbst erkennt.

Das Maß dieser Erkenntniß hängt dann selbstredend von dem Maße des übernatürlichen Lichtes ab, welches den seligen Geist in der Betrachtung Gottes erleuchtet. Je reicher das Licht, desto reicher im einzelnen die Erkenntniß[2]). Wir können auch in folgender Weise argumentiren: Die göttliche Wesenheit selbst verbindet sich, wie wir früher hörten, mit dem creatürlichen Erkenntnißvermögen, um dasselbe zum Acte der Erkenntniß zu bestimmen. Von dem Grade der Vollkommenheit, in welchem sie dieses thut, hängt also auch der Grad der Erkenntniß ab, in welchem sie selbst und was in ihr ist, vom seligen Geiste erkannt wird. Nun determinirt aber

---

1) Beati vident creaturas possibiles non omnes, sed aliquas et tanto plures, quanto perfectior est visio beatifica. Est communis (sententia) cum auctore. — Deus videndo se comprehensive videt in se omnes creaturas possibiles. Ergo beati videndo Deum quidditative vident in eo aliquas creaturas possibiles. — Quanto perfectius penetratur causa, tanto plures ex ea noscuntur effectus possibiles, sicut qui perfectius novit aliquod principium, eo plures ex eo noscit conclusiones deducibiles. Ergo quanto perfectior est visio Dei, qui est causa omnium, eo plures in eo noscuntur effectus possibiles. *Billuart*, Diss. 4. a. 10. §. 2. — Cum visio beatifica sit participatio divinae visionis et terminetur immediate ad ipsum Deum, in ipso ut in causa et exemplari attingit creaturas (tam actuales quam possibiles). Unde qui videt Deum, videt in ipso eodem actu creaturas, sicut qui videt speculum, eodem actu videt speculum et ea quae relucent in speculo. Phil. a ss. Trin. Disp. 5. Dub. 9.

2) Bannes, a. a. O.

die göttliche Wesenheit den einen Geist in höherem, den andern in geringerem Grade; den einen in dieser, den andern in jener Richtung. Und folglich erkennt durch sie der eine dieses, der andere jenes, der eine mehr, der andere aber weniger [1]). — Uebrigens sieht man leicht, daß beide Argumente sachlich nicht so weit auseinanderliegen. Denn das lumen gloriae ist es eben, welches den seligen Geist mit der göttlichen Wesenheit verbindet. Von der Fülle des Lichtes also hängt es ab, in welchem Grade die Wesenheit mit der Erkenntniß verbunden und in welchem Grade sie ihm erkennbar gegenübersteht.

5. Was nun die Erkenntniß der wirklichen Dinge anbetrifft, so bemerken die Theologen auch hier, es sei an sich möglich, daß ein Geist das göttliche Wesen schaue, ohne irgend ein wirkliches Geschöpf in ihm wahrzunehmen. Alles nämlich, was ist, hat seinen Grund in einem Decrete des göttlichen Willens. Nun ist aber mit einer klaren Anschauung des göttlichen Willens noch nicht sofort auch eine Erkenntniß der Decrete gegeben. Denn der göttliche Wille in sich selbst verändert sich nicht real, mag er nach außen etwas wollen oder nicht, mag er dieses oder jenes wollen. Die Veränderung trifft nicht den göttlichen Willen selbst, sie eignet lediglich den Dingen, die er wirkt, und die zu ihm als ihrer schöpferischen und erhaltenden Ursache in Verhältniß treten. Daß also vom göttlichen Willen real existirende Wesen als Wirkungen abhangen, wird durch Beschauung des göttlichen Willens ohne weiteres nicht erkannt, sondern es bedarf

---

1) Ad secundum argumentum respondetur, quod divina essentia illas tantum creaturas repraesentat intellectui beato per ordinem, ad quas repraesentandas se unit intellectui beato. *Bannes* l. c. concl. 4.

Assigno rationes, ob quas aliquae creaturae videantur in Verbo et non aliae neque omnes. Prima est ex parte potentiae, scilicet lumen gloriae, quod cum sit finitum, non confert vim videndi omnia, sed plura vel pauciora, secundum quod est magis vel minus intensum. Altera est ex parte obiecti, scilicet divinae essentiae ut est species intelligibilis, quae quamvis sit omnium repraesentativa, actu tamen non repraesentat nisi tot quot intellectus habet vim cognoscendi secundum mensuram luminis gloriae. Ratio autem, cur haec potius quam illa repraesentet, est beneplacitum divinae voluntatis. Non enim divina essentia est necessario repraesentativa creaturarum in se ut in causa efficiente et exemplari, sed libere et pro sua voluntate repraesentat quas vult et quibus vult. *Billuart*, Diss. 4. a. 10. §. 3. — Cf. *S. Thomas*, Suppl. q. 92. a. 3. ad 4 und ad 10.

einer speciellen Anordnung Gottes, damit erkannt werde, ob Gottes Macht zu existirenden Dingen in Beziehung stehe und zu welchen[1]).

Die selige Anschauung läßt nach Lehre des Glaubens thatsächlich nur eine beschränkte Erkenntniß der wirklichen Dinge zu, zumal was die zukünftigen, geheimen Rathschlüsse Gottes und was die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe anbetrifft. Gemäß expresser Lehre der heiligen Schrift kennen die Engel die Stunde des Weltgerichtes nicht, und gibt es Geheimnisse, die nur der Geist Gottes erkennt und nur diejenigen, denen er sie offenbart[2]). Gemäß anderweitiger Lehre der heiligen Schrift lernen die heiligen Engel manche Geheimnisse der göttlichen Weisheit dann erst kennen, wenn sie in der Geschichte der Kirche äußerlich hervortreten[3]). Der Schutzgeist Persiens ferner, der Gottes Rathschluß bezüglich des gefangenen Volkes Israel nicht kannte, leistete den Erzengeln Michael und Gabriel längeren Widerstand. So erklären sich endlich auch die zweifelnden Fragen der Engel bezüglich jener Geheimnisse, die sich an die Person Christi und an sein Heilswerk knüpfen[4]). Und darum berufen sich die heiligen Väter, Ambrosius, Dionysius, Hieronymus, Chrysostomus und andere, mit Recht auf diese und ähnliche Stellen[5]). — So lehren mit Uebereinstimmung auch die Theologen. Nicht jeder Engel, sagen sie, erkennt in Gott alle jene Geheimnisse und Rathschlüsse, die sich auf die Leitung und Regierung der Welt beziehen. Die höheren Geister haben einen tieferen Einblick in dieselben, als die niederen, und darum werden die letzteren von den ersteren erleuchtet und belehrt. Aber auch den Engeln der allerhöchsten Ordnungen sind manche Rathschlüsse Gottes unbekannt, insbesondere solche, die sich auf das übernatürliche Heil der Auserwählten beziehen. Gott offenbart aber von Zeit zu Zeit, und zwar bis zum jüngsten Tage, den höchsten Geistern solche Mysterien, und von diesen empfangen dann auch die Geister niederer Ordnung entsprechende Belehrung[6]).

---

1) Divina essentia et divina virtus nullo pacto determinatur aut immutatur ex actuali productione rerum ad extra; ergo ex actuali rerum existentia non determinatur ad repraesentandum potius creaturas existentes, quam non existentes. *Bannes* in S. 1. q. 12. a. 8. Vgl. auch Kleutgen, Theol. I. n. 382 ff.

2) Marc. 13, 32; I Cor. 2, 11. — 3) Eph. 3, 10.

4) Dan. 10, 13; Isai. 63, 1; Psalm. 23, 8. — 5) *Bannes* in S. l. c. concl. 1.

6) Dicendum, quod usque ad diem iudicii semper nova aliqua su-

6. Die Seligen erkennen also nicht alles Wirkliche in der göttlichen Wesenheit. Nach Maßgabe ihrer Seligkeit, nach Maßgabe des ihnen mitgetheilten übernatürlichen Lichtes schaut der eine mehr, der andere weniger. Einzelne Geheimnisse sind aber auch den höchsten Engeln unbekannt und bleiben es bis zum Tage, wo sie sich erfüllen. Hiermit ist nun keineswegs gesagt, daß die Erkenntniß alles Wirklichen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für einen geschaffenen Geist an sich unmöglich sei. Das Wirkliche bildet eben nur einen Theil dessen, was in der göttlichen Causalität als Wirkung eingeschlossen ist. Mag es darum auch in gewisser Beziehung (secundum quid, in quodam genere) unendlich sein, so ist es doch nicht unendlich nach allen Seiten hin (in omni genere), wie das Gebiet des Möglichen, und eben darum ist eine endliche Erkenntnißkraft an sich im Stande, dasselbe zu umfassen.

Gleichwohl schreiben die Theologen eine unbeschränkte Erkenntniß alles Wirklichen nur dem Erlöser Christus zu. Christus, so lehren sie, erkennt alles Wirkliche nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nicht bloß die Arten der Dinge, sondern auch die Individuen; er erkennt alles Natürliche und Uebernatürliche, alles Sichtbare und Unsichtbare, er erkennt auch die geheimsten Gedanken der Menschen vom Anfange der Welt an bis zu ihrem Ende und bis in die unendliche Ewigkeit hinein. Denn also geziemt es sich für ihn, als den Lehrer, Richter und Hohepriester, als den Herrscher über alle Dinge[1]), alles das zu wissen, was ihn betrifft und was ihm unterworfen ist. Auch wegen ihrer innigen Verbindung mit der Gottheit geziemt es sich für die Seele Christi, nicht bloß mit der Fülle der Heiligkeit, sondern auch mit allen Schätzen der Weisheit und der Wissenschaft ausgestattet zu sein[2]). — Den übrigen seligen Geistern eignet selbstverständlich eine so umfassende Erkenntniß der wirklichen Dinge nicht; aber ein bestimmtes Maß derselben ist auch ihnen mit-

---

premis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet, unde superiores angeli inferiores illuminent. S. 1. q. 106. a. 4. ad 3.

1) Matth. 23, 10; Joh. 5, 22; 13, 3; Hebr. 2, 8; 7, 26.

2) Dicendum quod cum quaeritur an cognoscat Christus omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi: uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus, quae quocumque modo sunt, vel erunt vel fuerunt, vel facta vel dicta, vel cogitata a quocumque secundum quodcumque

getheilt. Durch die selige Anschauung nehmen sie ja Theil am göttlichen Erkennen selbst, und dieses hat nicht bloß das Mögliche, sondern auch das Wirkliche zum Objecte[1]).

Was nun Christus in der göttlichen Wesenheit schaut, und was die übrigen seligen Geister schauen nach Maßgabe des ihnen mitgetheilten Lichtes, das schauen sie klar und deutlich; denn sie schauen die göttliche Idee, und die göttliche Idee drückt alles, was da ist, genau so aus, wie es ist, nach seinen wesentlichen und außerwesentlichen Eigenschaften, nach seiner ganzen Seins- und Wirkungsweise. — Zwar entspricht nicht jedem Gegenstande im göttlichen Erkennen eine eigene und gesonderte Idee, vielmehr ist es nur eine einfache und untheilbare Idee, welche Vorbild aller Dinge ist; aber dieses hindert nicht, daß jedes einzelne in ihr adäquat geschaut werde. Betrachten wir nämlich diese Idee als Idee, so ist es freilich richtig, daß sie nicht adäquate Idee eines bestimmten Objectes ist, weil sie als Universalidee noch viele andere Dinge zum Ausdrucke bringt. Betrachten wir aber das bestimmte Object als solches, das in der Idee zum Ausdrucke kommt, dann ist dieser Ausdruck ein schlechthin adäquater. Denn die göttliche Idee stellt das Object dar nach seiner ganzen Erkennbarkeit und Eigenart, so klar und so distinct, als wenn sie nur dieses eine darzustellen hätte. Auch der Umstand, daß die Dinge im göttlichen Erkennen eine wesentlich höhere Seinsweise besitzen, als in sich selbst, hindert nicht, daß sie ganz klar und ganz bestimmt erkannt werden, wie sie in sich selber sind. Denn mag auch die Idee ihrem inneren Sein nach höher stehen, als das dargestellte Object, so kann sie gleichwohl ein vollkommener

---

tempus. Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad eius dignitatem spectant quodam modo omnia, in quantum subiecta sunt ei omnia. Ipse est etiam omnium iudex constitutus a Deo, et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex. S. 3. q. 10. a. 2.

1) Visio beatifica est participatio divinae visionis. Sed Deus ex vi visionis sui videt omnes creaturas actuales. Ergo beati ex vi visionis beatificae possunt videre saltem partem illarum. — Phil. a ss. Trin. Disp. 5. Dub. 6.

Ausdruck des Objectes sein und dasselbe, wenn auch in höherer Weise, so darstellen, wie es ist. Gewinnt ja auch ein materielles Ding in unserer Erkenntniß ein höheres, geistiges Sein. Und doch drückt unser geistiger Begriff den materiellen Gegenstand selber aus und sagt uns klar und deutlich, was er ist nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit und in seinem Unterschiede von anderen ähnlichen Dingen[1]).

7. Suchen wir jetzt die Objecte etwas genauer zu bestimmen, welche von den Seligen im göttlichen Wesen geschaut werden. — Die Theologen, im Anschluß an das Concil von Sens vom Jahre 1528, stellen als Grundsatz auf, daß die Seligen im göttlichen Wesen alles das erkennen, was zu wissen sie ein natürliches oder übernatürliches Interesse haben[2]). Und sie betrachten dann im weiteren den Menschen zuerst als ein Glied der übernatürlichen, alsdann als Glied der natürlichen Weltordnung, endlich aber als einzelne Person von bloß privatem oder zugleich auch öffentlichem Charakter[3]).

Als Glied der übernatürlichen Gnadenordnung hat der selige

---

1) Si adaequatio pensetur ex parte speciei, divina essentia non repraesentat adaequate aliquam creaturam, sed inadaequate potius. Quia non repraesentat praecise unam creaturam, sed omnes tamquam universalissima species. Si vero adaequatio pensetur ex parte rei repraesentatae, divina essentia adaequate repraesentat quamlibet creaturam, id est, repraesentat quamlibet secundum omnem rationem et modum, quem habet creatura ex parte rei; et ita repraesentat unam creaturam tam exacte et distincte, atque si solam illam repraesentaret, et haec repraesentatio adaequata ex parte rei est sufficientissima ad cognitionem intuitivam et claram ipsius rei. — — Species repraesentat modo intentionali et immateriali, lapis autem habet modum materialem in seipso. Ceterum ex parte rei repraesentatae repraesentat lapidem secundum modum omnem, quem habet in re, ita quod repraesentat materialitatem ipsius lapidis. *Bannes* l. c. concl. 5. — cf. *Billuart,* Diss. 5. a. 4.

2) Die Synode erklärt in ihrem 13. dogmatischen Capitel: Beatis pervium esse — — omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit illucescat. Vgl. Harduin, T. 9. pag. 1944.

3) Observant communiter theologi, beatum posse tripliciter considerari, ut est elevatus ad ordinem gratiae, ut est pars universi, ut est talis persona publica vel privata, puta papa, rex, fundator religionis, pater familias etc., censentque ea omnia videre, quae iuxta exigentiam istius triplicis status eum specialiter spectant. *Billuart,* Diss. 4. a. 10. §. 2.

Geist ein berechtigtes Interesse, die übernatürlichen Räthsel gelöst zu sehen, die er hier im Dunkel des Glaubens für wahr gehalten. Und jene Räthsel werden ihm gelöst werden; mit entschleiertem Auge wird er sie schauen und verstehen in ihrer ganzen Erhabenheit und übernatürlichen Schönheit. „Denn theilweise erkennen wir und theilweise prophezeien wir; wenn aber das Vollkommene kommt, dann hört das Theilweise auf. Denn wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich theilweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin[1].“ Dasselbe verheißt uns auch der h. Augustin: „Die reinen Herzens sind, werden Gott schauen; ja wir werden alle schauen, was wir jetzt im Glauben nur unvollkommen denken. Wir werden es schauen und unser Herz wird sich freuen. Hier der Glaube, dort das Schauen[2].“

Selbstredend reicht es zum vollen Verständnisse eines Geheimnisses hin, wenn dasselbe in seinem allgemeinen Wesen vollkommen erkannt wird[3]. Auch das vernünftige Interesse der Seligen geht nicht weiter, zumal wenn Gottes Weisheit selbst, wenigstens vorläufig noch, gewisse Schranken bestehen läßt, die einzelne Seiten des Geheimnisses auch vor den Augen der Seligen verbergen. Insbesondere ist

---

1) I Cor. 13. 10 sqq.; I Joh. 3, 2.

2) De civ. l. 20. c. 21. — Im nähern bemerkt Billuart a. a. O.: Quatenus beatus est elevatus ad ordinem gratiae, videt mysteria fidei, quae credidit in via, scilicet incarnationis, resurrectionis, redemptionis, luminis gloriae, gratiae, praedestinationis etc.; et eo maxime, quod visio beatifica succedat fidei et sit eius merces. — Adde quod quilibet videre desiderat, quae credit.

3) Billuart fährt fort: Non est tamen necesse, ut videant illa mysteria quoad omnes circumstantias loci et temporis, ut patet de die iudicii, quem nec angeli norunt, et de tempore et variis aliis circumstantiis incarnationis, quas angeli nonnisi successu temporis noverunt, licet illud quoad substantiam statim noverint. — Neque etiam necesse est, quod videant omnia individua, in quibus complentur illa mysteria et ordo gratiae, si plura sint; id enim non videtur requiri ad beatitudinem; secus si esset unicum aut plura specialia, ut humanitas Christi, beata virgo respectu incarnationis. Unde quamvis cognoscant mysterium eucharistiae, non tamen vident omnes hostias censecratas; licet cognoscant mysterium resurrectionis, non tamen vident aut videbunt omnes resurrecturos, maxime damnatos. — Cf. *Suarez,* c. 28. n. 1—7; *Bannes*, l. c. concl. 3.

es nicht nothwendig, bei jedem Geheimnisse, z. B. mit Rücksicht auf die allgemeine Vollendung und das Weltgericht auch alle Umstände des Ortes und der Zeit zu kennen. Ebenso wenig ist es nothwendig bei gewissen Mysterien alle einzelnen Individuen zu schauen, in denen sich dieselben darstellen oder verwirklichen. So ist es ohne Zweifel zum vollen Verständnisse des eucharistischen Geheimnisses keineswegs geboten, alle heiligen Hostien zu erkennen, in denen unser Herr gegenwärtig ist; es ist nicht nothwendig, im einzelnen alle Auferstandenen und Verklärten zu betrachten, um das Mysterium der Auferstehung und Verwandlung vollständig zu verstehen. Doch ist es glaubhaft, meint Suarez, daß solche Geheimnisse, damit die Anschauung klarer und distincter sei, wenigstens auch in einzelnen Individuen den Seligen gezeigt werden, sei es nun in solchen, in denen das Geheimniß sich namentlich herrlich entfaltet, oder auch in solchen, die zu den einzelnen Seligen in besonderer Beziehung stehen[1]).

Als Glied des natürlichen Universums hat der Mensch ein gerechtes Interesse, das Universum kennen zu lernen, dem er als Glied, als Krone angehört. Zur Befriedigung dieses Interesses ist es nicht erforderlich, bemerken die Theologen, daß der Selige jedes Einzelwesen schaue, welches war oder ist oder sein wird; eine Detailkenntniß dieser Art schreiben sie nur der heiligen Seele Christi zu. Es genügt dem seligen Geiste, das Werk der Schöpfung im Ganzen und in seinen wichtigsten Bestandtheilen vollkommen zu erkennen. Und obgleich die Theologen mit Recht gestehen, daß es schwierig ist, in diesem Stücke genauere Bestimmungen zu treffen, so kommen sie doch im Allgemeinen in folgenden Punkten überein. — Die Seligen erblicken im Spiegel des göttlichen Wesens ein Bild der gesammten Schöpfung. Sie schauen die himmlische Wohnstätte, die Gottes Hand ihnen aufgebaut; sie schauen alle diejenigen, die ihre Mitgenossen sind im Hause des Herrn, die heiligen Engel und die anderen Genossen ihrer Seligkeit; sie schauen das Firmament, das Gottes Hand ausgespannt, die Sonne, den Mond und die übrigen Himmelskörper, ihren Lauf und die geheimnißvollen Kräfte, durch

1) Est autem credibile, haec omnia videnda esse in aliquibus individuis, ut visio sit magis clara et distincta, etiam prout terminatur ad tale secundarium obiectum. Individua autem illa erunt, vel quae praecipua fuerint, vel quae magis in particulari fuerint credita, vel quae ad unumquemque beatum magis pertinuerint. l. c. n. 7.

welche sie bewegt werden. Sie schauen endlich ihre ehemalige Wohnstatt, die Erde, zugleich mit ihr die zahllosen Gattungen und Arten von Wesen, mit denen sie geschmückt ist, insbesondere die Menschheit in ihren mannigfachen Schicksalen, in ihrer wunderbaren Leitung durch Gottes Hand zum eigenen Heile und zum Ruhme des Allerhöchsten[1]). — Darum ist der Selige nicht genöthigt, bemerkt der h. Augustin, das Firmament anzuschauen, um in diesem geschaffenen Buche Gottes Wort zu lesen. Nein, er schaut dein Angesicht auf immer, und in ihm liest er ohne Aufeinanderfolge zeitlicher Worte, was dein Wille beschlossen. Du selbst bist ihm das Buch, welches alle Wissenschaft enthält, und wirst es in Ewigkeit bleiben[2]). Aehnlich der h. Bernard: Der selige Geist schaut das göttliche Wort und erkennt in ihm, was durch das Wort gemacht ist. Er hat nicht nöthig, bei den Geschöpfen sich Wissenschaft zu erbetteln; er braucht, um die Dinge zu erkennen, nicht hinabzusteigen zu den Dingen, sondern er erkennt sie dort, wo sie ein Sein haben, vollkommener als in ihnen selbst[3]).

Jeder Selige hat dann endlich ein lebhaftes Interesse, alles das zu wissen, was speciell ihn und seine Person betrifft. Doch besprechen wir diesen Punkt zweckmäßiger im folgenden Paragraphen.

---

1) *Suarez*, l. c. n. 8 sqq. — *Phil.* a ss. Trin. Disp. 5. Dub. 7. — *Bannes*, l. c. — Recht schön bemerkt Oswald: „Und sieh! in der seligen Anschauung werden alle wissenschaftlichen Probleme gelöset vor uns liegen. In der Philosophie, welche von ihren täppischen Schwankungen befreiet, werden wir die letzten Gründe der Dinge erkennen; in der Geschichte, welche zu einer vollständigen Theodicee geworden, werden wir den Leitfaden göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit bewundern; die Seelenkunde wird uns die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens erschließen; die Naturkunde wird uns Einsicht geben über die Harmonie des Weltalls, das Sonnensystem und den unermeßlichen Aetherraum, in welchem die Weltkörper kreisen, über den Tanz der Sphären und die letzten Gründe der Phänomene, welche uns jetzt so oft in Erstaunen setzen." Esch. 4. Aufl. S. 50. — Quatenus beatus est pars universi, videt omnia genera et species rerum, consequenter omnes angelos, quia omnes secundum s. Thomam specie differunt; item et praecipuas universi partes, coelum, elementa, stellas et alia similia, quae per se et principaliter pertinent ad ornatum et integritatem mundi. *Billuart*, l. c.

2) Conf. l. 13. c. 15. — 3) De consid. l. 5. c. 1.

§. 13.

Unveränderlichkeit der seligen Anschauung.

1. Die Unveränderlichkeit der seligen Anschauung kann unter einem doppelten Gesichtspunkte aufgefaßt werden. Man kann den zeitlichen Verlauf der visio, man kann auch ihre innere Natur und Beschaffenheit in's Auge fassen. In ersterer Beziehung bemerken wir kurz, daß die Anschauung Gottes, einmal angefangen, niemals endigt und niemals unterbrochen wird. Durch das lumen gloriae wird der selige Intellect fortwährend zur Anschauung sowohl befähigt, als auch wirksam angespornt, und das Object der Anschauung, die göttliche Wesenheit, ist dem Geiste fort und fort unmittelbar und innerlich gegenwärtig. Die visio beatifica erleidet folglich niemals auch nur die geringste Unterbrechung. Wie ferner der Wille, sobald er sein höchstes Gut erreicht hat, mit Nothwendigkeit liebt, und zwar auch dem Acte nach, so verhält es sich auch mit dem Intellecte ganz analog. Sein Gut ist die höchste Wahrheit; hat er das Gut erreicht, so kann er von seiner seligen Beschauung nimmer ablassen; er ist und bleibt in alle Ewigkeit ununterbrochen und nothwendig auch dem Acte nach lebendig mit ihm verbunden [1]). Eben dieses ist denn auch expresse Lehre der heiligen Kirche in der Constitution Benedict's XII., wo es heißt, daß die selige Anschauung, einmal angefangen, ohne

---

1) Dicendum est, illam visionem esse naturalem, id est necessariam etiam quoad exercitium. Sumitur ex divo Thoma, S. 1. q. 10. a. 5., ubi ait, illam visionem mensurari aeternitate participata, quia est immutabilis ab intrinseco. Quod ibi Caietanus et omnes Thomistae sequuntur. — Est etiam valde consentaneum illi visioni, ut beatitudo perfecta est, quia beatitudo perfecta debet esse immutabilis. Potestque a fortiori suaderi ex voluntate, quia caritate informata necessario amat Deum clare visum, ergo multo magis intellectus informatus lumine necessitatur ad videndum. Probatur consequentia, quia non minori impetu naturae fertur intellectus in obiectum et finem suum, quam voluntas in suum, et alioqui intellectus non est potentia formaliter libera sicut voluntas. — — Potest ultimo declarari, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad suum primarium et connaturale obiectum et maxime proprium, Et ideo quilibet angelus naturaliter videt se, et Deus primario ac per se necessario videt se ipsum; lumen autem gloriae habet pro obiecto maxime connaturali et primario essentiam Dei, naturaliter ergo determinatur ad visionem eius, et in hoc assimilatur lumini divino per essentiam, cuius est altissima participatio. *Suarez,* T. 1. l. 2. c. 17. n. 6—8.

irgend welche Unterbrechung oder Störung bis zum jüngsten Gerichte und von da an bis in alle Ewigkeit stetige Dauer habe [1]).

2. Betrachten wir die selige Anschauung unter dem zweiten Gesichtspunkt, so erhebt sich die Frage, ob es in der Beschauung der göttlichen Wesenheit eine Veränderung, einen Fortschritt, eine Succession gebe, oder ob alles vom ersten Anbeginne an ohne jedwede Veränderung, ohne Wechsel und Fortschritt ganz zumal geschaut werde. — Die Theologen lehren so gut wie einstimmig, daß das Object der seligen Anschauung vom ersten Anfang an ganz und allseitig geschaut werde, und daß jedweder Wechsel und Fortschritt ausgeschlossen sei. Es ergibt sich dieses aus der eigenthümlichen Natur sowohl der visio, als auch der himmlischen Vollendung überhaupt. — Wenn verschiedene Objecte durch getrennte Erkenntnißbilder geschaut werden, dann können sie, wenigstens in der Regel, nicht zumal geschaut werden. Denn es ist unmöglich, wie schon früher bemerkt wurde, daß eine und dieselbe erkennende Potenz zu gleicher Zeit durch verschiedene und getrennte Erkenntnißformen actu informirt sei. Werden aber verschiedene Objecte durch eine und dieselbe Species erkannt, dann werden sie nothwendig zugleich erkannt, und zwar jedes einzelne von ihnen klar und deutlich, weil alles dasjenige klar und deutlich geschaut wird, was actu mit der Erkenntniß verbunden ist. Nun wird aber alles, was in Gott geschaut wird, in einer Species geschaut, in der absolut einfachen, ungetheilten göttlichen Wesenheit. Und folglich wird alles, was in Gott geschaut wird, zumal geschaut: die göttliche Wesenheit, ihre Attribute, die göttlichen Personen, die möglichen und die wirklichen Creaturen. — Oder anders: Alles, was die göttliche Wesenheit enthält, participirt an der höheren Form, an dem höheren Maße successionsloser Ewigkeit. Und da der selige Geist Gott schaut, wie er ist, und alles in ihm, wie es in ihm ist, so schaut er in Gott alles unter der Form der Ewigkeit, also zumal und ohne irgend welche Veränderung und Succession [2]). — Unsere These ergibt sich auch aus der Natur der himmlischen Vollendung überhaupt. Die Seligen haben ihr letztes

---

1) Visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum. *Denz.* n. 456.

2) Dicendum, quod ea quae videntur in Verbo, non successive sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos

Ziel erreicht; der Begriff des letzten Zieles aber schließt einen Fortschritt zu neuen und anderen Zielen aus. Die Seligen weiterhin sind in die vollkommene Glückseligkeit eingegangen. Der Begriff der vollkommenen Glückseligkeit aber besagt, daß einem Wesen jene Fülle des Wahren und Guten geworden sei, die seinen Anlagen und Trieben vollkommen entspricht, so zwar, daß es, vollkommen und allseitig gesättigt und befriedigt, für ein noch reicheres Maß des Wahren und des Guten gar kein Bedürfniß und keine Capacität besitzt[1]). Die visio ist folglich schlechthin unveränderlich.

Aber wird nicht in Folge dieses ewigen Beharrens auf demselben Standpunkte seligen Schauens und Lebens ein Gefühl des Ueberdrusses sich einstellen müssen? — Das Gefühl des Ueberdrusses stellt sich ein, wenn die Beschäftigung mit dem Objecte die thätigen Kräfte ermüdet und lähmt; oder auch wenn das Object, in seiner Größe von der Erkenntniß erreicht, aufhört, ein Gegenstand der Bewunderung zu sein. In ersterer Beziehung bemerkt der h. Thomas: Divina substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. In letzterer Beziehung muß in Erinnerung gebracht werden, daß die

---

simul non possumus multa intelligere, quia multa per multas species intelligimus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit, quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quod ea quae in Deo videntur, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive intelliguntur. S. l. c. a. 10. cf. *Suarez*, c. 27. n. 16 sqq.

Obiectum visionis est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est vel magis est ipsa aeternitas. Ergo visio in participatione aeternitatis est. 3. c. gent. c. 61.

1) Felicitas intellectualis creaturae in Dei visione consistit. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur, non ergo unum prius et aliud posterius. — Unaquaeque res, cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit, cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur, quae per hanc visionem cognoscit, simul actu con siderat. 3. c. gent. c. 60.

Anschauung Gottes keine comprehensive ist, und daß eben darum das göttliche Wesen in seiner unendlichen Erhabenheit und Majestät in alle Ewigkeit ein Gegenstand staunender Bewunderung und namenlosen Entzückens bleiben wird [1]).

3. Nun findet sich aber doch in der Erkenntniß der Seligen ein gewisser Fortschritt. Engel und selige Menschengeister wissen manches Wirkliche nicht von Anfang an, sondern erfahren es erst im Laufe der Zeiten, wie wir bereits früher angedeutet haben. Insbesondere, bemerken die Theologen, sei es eine unzulässige Annahme, daß die Seligen kraft der visio von Anfang an alle Gebete erkännten, die bis zum Ende der Zeiten an sie gerichtet würden. Denn wäre dieses der Fall, so würden sie aus diesen Gebeten und ihrem Inhalte manche verborgenen Rathschlüsse Gottes, insbesondere die Zeit der letzten Drangsale, des Weltbrandes und des Weltgerichtes erschließen können [2]).

Indessen dieses steht keineswegs im Widerspruche mit der Lehre, daß der Gegenstand der visio beatifica schlechthin unveränderlich sei. Die selige Anschauung, wie wir oben hörten, vermittelt die Erkenntniß derjenigen Objecte, die zu erkennen der Geist ein berechtigtes Interesse hat; aber, fügen wir jetzt hinzu, nur derjenigen Objecte, die zu erkennen er von vorneherein und schlechthin ein Interesse hat. Und eben diese und nur diese erkennt er im göttlichen Wesen, von Anfang an und zugleich, und sie sind und bleiben in alle Ewigkeit der unveränderliche Gegenstand seines seligen Erkennens. Nun gibt es aber auch Objecte, die von Anfang an zu erkennen die seligen Geister keineswegs Interesse haben. Keiner dieser Geister hat ein vernünftiges Interesse, von Anfang an um die Gebete zu wissen, die erst nach Jahrtausenden vielleicht von der Erde zu ihm emporsteigen;

---

1) Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur, quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse, quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat. 3. c. gent. c. 62.

2) Si beati simul ab initio omnes omnium preces ad se fundendas viderent in Verbo formaliter, iam cognoscerent diem iudicii; quia noscerent, qui sint futuri ultimi hominum, qui ipsos invocabunt, quae ultimae eorum preces etc. *Billuart*, l. c. §. 4. — cf. *Sylvius* und *Bannes* in S. l. c. a. 10.

keiner hat ein Interesse und wünscht, dasjenige sofort zu wissen, dessen Kenntniß Gottes weiser Rathschluß ihm zur Zeit noch vorenthält[1]). Alle diese Objecte gehören somit gar nicht zum Gegenstande der visio selbst, und ihre Erkenntniß wird also formell durch sie auch nicht vermittelt, sondern auf einem anderen Wege und in anderer Weise, nicht zumal, sondern successiv, jedes zu seiner Zeit. Welches aber ist dieser Weg? —

4. Die Theologen unterscheiden eine doppelte Weise, die Dinge in Gott oder im göttlichen Worte zu erkennen. Sie werden formaliter in Gott erkannt, wenn sie durch den Act der visio selbst unmittelbar im göttlichen Wesen geschaut werden; sie werden aber causaliter in ihm erkannt, wenn im Interesse der Seligkeit, die aus Gottes Wesen quillt, außerhalb der visio auf andern Wegen den Seligen gewisse Erkenntnisse und Wahrheiten durch göttliche Veranstaltung zukommen. Und dieses letztere geschieht thatsächlich bis zum Weltgerichte, wo die Entwickelung der irdischen Dinge ein Ende nimmt[2]).

Die Wege, die Gott in dieser Beziehung zu Gebote stehen, sind mancherlei. Er selbst thut es unmittelbar, wie wir schon früher hörten, durch Einflößung connaturaler Erkenntnißbilder; er thut es

1) Quantum vero ad individua et singularia, quae apud nos facta sunt, fiunt aut fient, item et secreta cordium, quaedam videt, ea scilicet, quae necessaria sunt ad cognitionem specierum, aut quae ipsum spectant, ut modo dicam; non tamen omnia, quia cum non sint praecipuae partes universi, nec per se intendantur, sed propter conservationem speciei, nec speciali titulo, ut suppono, ipsum spectant, curiositatis potius foret quam rationis illorum visionem desiderare. *Billuart*, l. c. §. 2.

2) Dupliciter dicitur aliquid cognosci in Verbo, scilicet causaliter et formaliter: causaliter dicitur, quando cognitio creaturae distinctus actus est a cognitione Verbi, tamen ex illa visione resultat: sive haec resultantia sit per propriam causalitatem physicam, sive solum per proportionem quandam, quatenus ratione visionis Dei, quae essentialis beatitudo est, dantur beato aliquae perfectiones. — De facto etiam creditur conferri haec cognitio beatis per multas revelationes vel illuminationes divinas extra visionem beatam, quae dantur ratione status beatifici, atque adeo ratione visionis, quae est prima radix illius status. — — Cognoscere in Verbo proprie et formaliter in primis requirit, ut eodem actu, specie et lumine, quo videtur Verbum, creatura in Verbo videatur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam, qua videtur Deus seu Verbum. *Suarez*, c. 25. n. 2. — cf. *Caietan* in S. q. 57. a. 5. — *Sylvius* in S. 1. q. 12. a. 10. — Phil. a ss. Trin. Disp. 5. Dub. 9.

auch durch specielle Erleuchtungen und Offenbarungen. Manches erfahren die seligen Menschengeister auch von jenen Seelen, die fort und fort von der Erde in den Himmel ihren Einzug halten, oder sie erfahren es durch die heiligen Engel, denen es von Gott geoffenbart ist, oder die als Schutzengel fortwährend hier auf Erden verkehren[1]). — Auf solchem Wege also erkennen die heiligen Apostel, die Päpste, auch die allerseligste Jungfrau, den Zustand der Kirche hier auf Erden, die heiligen Ordensstifter die Schicksale ihrer Genossenschaften, Fürsten und Regenten den Zustand ihres Reiches, Väter, Mütter, Verwandte, Freunde die Schicksale derjenigen, die ihnen auf Erden lieb und theuer sind. Vor allem werden auf diesem Wege den Seligen die Gebete bekannt, die von der Erde aus an sie gerichtet werden[1]).

---

1) Animae mortuorum possunt facta viventium cognoscere vel per animas eorum, qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu daemones, vel etiam spiritu sancto revelante sicut Augustinus in eodem libro (de cura pro mort. agend. c. 15.) dicit. S. 1. q. 89. a. 8. ad 1.

2) Beati vident omnia aut saltem praecipua, quae pertinent ad suum statum, sive sint actus liberi, sive necessarii, sive sint naturales, sive supernaturales, sive contingant in hac vita, sive in altera. Sic s. Petrus et probabilius etiam papa vident, quae pertinent ad totam ecclesiam, rex ad regnum, patriarcha religionis ad religionem, pater familias ad suam familiam etc. Item vident omnes preces, quae ad ipsos diriguntur, cum hae specialiter ipsos ut intercessores spectent. Hinc fit, quod beatissima Virgo longe plura cognoscat quam ceteri sancti, praesertim quoad preces et cogitationes hominum, quia cum sit specialis eorum advocata, debet in pluribus statum illorum cognoscere, ut possit opportune eis opitulari. — *Billuart,* l. c. §. 2.

Dritter Abschnitt.

Die ewige Seligkeit. Ihre Substanz, Proprietäten und Beigaben.

§. 14.

Die unvollkommene Seligkeit dieser Erde. Die wahre Seligkeit im Himmel.

1. Die wahre Glückseligkeit wird hienieden nicht gefunden. Die Erde mit allen ihren Gütern, der Mensch mit allem, was er ist und hat, mit seinem Wissen und Können, nichts ist im Stande, unser Herz wahrhaft zu befriedigen und zu beglücken [1]). Es ist nur eine gewisse Seligkeit, die hier auf Erden gefunden wird, die Seligkeit der frommen Diener Gottes. Der fromme Christ ist unvollkommen selig, sofern er die vollkommene Seligkeit, auf welche er sichere Anwartschaft hat, bereits der Hoffnung nach besitzt. Die Wurzel dieser Seligkeit ist schon in ihm, und sie wird zur vollen Himmelsseligkeit erblühen, wenn er nur Sorge trägt, daß das in ihr keimende Leben nicht entflieht. Er ist beatus non in re, sed in spe. —

Die Gerechten dieser Erde sind noch aus anderem Grunde unvollkommen selig. Sie sind es, weil der übernatürliche, lebendige Glaube Gott, das höchste Gut, zwar unvollkommen, aber in wahrhaft übernatürlicher Weise erkennen läßt; und weil die übernatürliche, lebendige Liebe den Menschen zwar unvollkommen, aber in wahrhaft übernatürlicher Weise mit seinem Gott verbindet [2]). Fern vom

1) Vgl. S. 1. 2. q. 2 sq.

2) Dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. 8, 24: *Spe salvi facti sumus;* vel propter aliqualem participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem. S. l. c. q. 5. a. 3. ad 1. — Cf. *Suarez,* T. 4. Disp. 7. sect. 2.

Geräusche des activen Lebens, in der Beschauung wird diese irdische Seligkeit gefunden. In der Contemplation wendet sich das gläubige Auge der Betrachtung der ewigen göttlichen Wahrheit zu, und das Herz erglüht zugleich in Liebe zu ihr. Denn die Liebe ist von der Beschauung durchaus nicht ausgeschlossen; sie treibt vielmehr zur Beschauung hin, und die Beschauung hinwiederum entzündet neue Liebe [1]).

2. Will der Mensch, so führt der h. Thomas im Anschlusse an den h. Augustin, Bernard, Richard von St. Victor des näheren aus, der Gabe der Beschauung theilhaftig werden, so disponire er sich eifrigst durch Uebung der moralischen Tugenden, insbesondere der heiligen Reinigkeit. Denn die moralischen Tugenden geben dem Menschen Ruhe und innere Sammlung im Geräusche dieser Welt, sie beruhigen den Widerstreit der Leidenschaft, sie befreien den Geist von der drückenden Herrschaft unordentlicher Sinnlichkeit [2]). — An diese entferntere Vorbereitung schließen sich weitere Thätigkeiten, als nähere Vorbereitung und als Ueberleitung zur Beschauung selbst. Der Mensch bete, damit der Geist der Weisheit ihn erleuchte (oratio); er höre andächtig Gottes Wort, wie Maria zu den Füßen Jesu (auditus); er übe fleißig fromme Lesung, insbesondere der heiligen Schrift (lectio); und hat er so die Werke Gottes, die natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen kennen gelernt, dann denke er nach (meditatio), um aus den Offenbarungen Gottes die göttliche Wahrheit selbst zu erkennen und zu lieben [3]).

3. Freilich ist diese Beschauung hier auf Erden unvollkommen, denn noch nicht sehen wir Gott von Angesicht zu Angesicht. Wir schauen ihn bloß in seinen Werken, in seinen natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen. In ihnen finden wir Spuren Gottes (vestigia), Aehnlichkeit mit ihm (similitudines), Abbilder seiner Herrlichkeit (imagines); in ihnen schauen wir Gott selbst, freilich nur im dunkeln, räthselhaften Spiegel. — Sechs Stufen sind es,

1) Gregorius constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu, ex quo etiam amor intenditur. S. 2. 2. q. 180. a. 1. — Cf. a. 7. ad 1.

2) L. c. a. 2. — 3) L. c. a. 3.

welche die contemplative Thätigkeit durchläuft, um von Stufe zu Stufe an Vollkommenheit zu gewinnen[1]). Sie betrachtet die äußere, sinnfällige Schönheit der körperlichen Welt; sie betrachtet die Ordnung und Zweckmäßigkeit dieser sinnfälligen Welt; sie erforscht aus den sinnfälligen Erscheinungen die in den Dingen verborgene intelligibile Wahrheit; sie schwingt sich dann zur geistigen Welt empor und betrachtet die menschliche Seele und den ihr verwandten englischen Geist. Auf der fünften Stufe werden jene göttlichen Offenbarungen betrachtet, welche die Fassungskraft des Geistes nicht übersteigen, die Wohlthaten, Versprechungen und Gerichte Gottes, aus denen seine Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit hervorleuchten. Auf der sechsten Stufe endlich wendet sich die Contemplation den unerforschlichen Geheimnissen selber zu, insbesondere dem Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit.

4. Als letzte und höchste Stufe der Contemplation wird vom h. Thomas die unmittelbare, freilich nur vorübergehende Anschauung Gottes angegeben. Sie ist, erklärt der heilige Lehrer, nur im Zustande der Verzückung möglich, wenn die begnadigte Seele, zwar nicht vom Leibe geschieden, aber vom Einflusse desselben losgelöst und entbunden, sich in eine höhere, geistige Welt entrückt sieht. Im Anschlusse an den h. Augustin, Basilius, Ambrosius, Anselm u. A. und mit Berufung auf einzelne Schriftstellen[2]) nimmt der h. Thomas eine solche unmittelbare Anschauung für Moses und den h. Paulus in Anspruch; ebenso durchweg die Thomisten[3]). Einzelne aus

---

1) In primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur diiudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quae per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quae ratio nec invenire, nec capere potest; quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur. — So der h. Thomas im Anschluß an Richard von St. Victor. Auch der h. Bonaventura im Breviloquium statuirt mit einzelnen Abweichungen diese sechs Stufen.

2) II Mos. 33, 11; II Cor. 12, 3 sq.

3) Potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, in quantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut

ihnen nehmen dasselbe Privilegium auch noch für einzelne andere hochbegnadigte Seelen in Anspruch. Bannes beansprucht es für Adam während seines geheimnißvollen Schlafes[1]; Cajetan[2] und Philippus von der allerh. Dreifaltigkeit a. a. O. behaupten es von der allerseligsten Jungfrau im Momente der Empfängniß ihres göttlichen Sohnes. Endlich wollen sogar einzelne Theologen diese außerordentliche Gnade auf die Propheten Elias, Isaias, Ezechiel, ebenso auch auf den h. Benedict und den h. Franziscus von Assisi ausgedehnt wissen. — Viele Väter hingegen sind der entgegengesetzten Ansicht, so der h. Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanasius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Epiphanius, Gregor der Große, Bernard u. A. Auch sie berufen sich auf gewichtige Stellen der heiligen Schrift, welche die visio überhaupt von allen viatores, auch selbst von Moses auszuschließen scheinen[3]. So lehren es auch die meisten neueren Theologen, obgleich sie zugeben, daß die visio hier auf Erden möglich sei, wie ja Christus thatsächlich zugleich viator und comprehensor war. Es sei nur nothwendig, daß Gott das lumen gloriae spende, zwar nicht secundum habitum, aber doch secundum actum[4]. Einzelne Vertreter dieser letzteren Sentenz sind auch nicht abgeneigt, grade mit Beziehung auf die allerseligste Jungfrau und nur mit Beziehung auf sie eine Ausnahme zu statuiren. Wenn es irgend einer heiligen Seele hier auf Erden sollte vergönnt gewesen sein, bemerken sie, Gottes Wesen vorübergehend zu schauen, dann vor allem und in erster Linie der allerseligsten Jungfrau. Und es sei ein frommer Glaube, daß thatsächlich ihr in einzelnen Momenten ihres schmerzenreichen Lebens das fragliche Privilegium zu Theil geworden sei[5].

---

forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae. S. l. c. a. 5. — cf. q. 175. a. 3; — Phil. a ss. Trin. de vis. Dei. Disp. 4. Dub. 5.

1) In S. 1. q. 12. a. 11.

2) In S. l. c.

3) II Mos. 33, 13—21; Joh. 6, 46; I Cor. 13, 12; I Tim. 6, 16.

4) *Suarez,* De Deo. L. 2. c. 30. n. 1.

5) De Beatissima autem Virgine pie credi potest, et quidem si alicui hoc privilegium concessum est, illi maxime datum est. *Suarez,* l. c. n. 18.

Auch die Mystiker, denen wir vorzugsweise ein maßgebendes Urtheil in Sachen der christlichen Mystik einräumen müssen, weichen von der thomistischen Ansicht ab. Freilich nimmt auch der h. Bonaventura eine höchste geheimnißvolle Stufe der Beschauung an, die Ekstase oder Verzückung. Aber in diesem Zustande schaut die Seele nicht Gottes Wesen; sie empfängt durch Offenbarung des heiligen Geistes nur außerordentliche Erleuchtungen und schaut wunderbare Gesichte. So widerfuhr es, bemerkt der seraphische Lehrer, dem h. Vater Franziscus, als er auf dem Berge Alvernia mit jenem Seraph geheimnißvoll verkehrte und so zum Beispiele wurde und zum Ideal für alle wahren Geistesmänner, nicht durch Wort, sondern durch die That sie einladend, auf jene erhabene Höhe ihm zu folgen. In diesem geheimnißvollen Zustande, bemerkt der Heilige, ruht alle intellectuelle Thätigkeit; der ganze Affect der Liebe aber ist auf Gott gerichtet, um in Gott gewissermaßen gänzlich aufzugehen. Freilich, das ist ein großes Geheimniß, welches niemand kennt, sofern es ihm nicht gegeben wird; was niemand empfängt, wofern er es nicht sehnsüchtig begehrt, und was niemand begehrt, es sei denn, daß das Feuer des heiligen Geistes ihn bis ins innerste Mark entzünde[1]). Schön spricht auch Kleutgen über die Erhabenheit und Süßigkeit jenes Zustandes, in welchen Gottes Geist begnadigte Seelen hier und da versetzt: „Es ist ein Zustand, in welchem die Seele Gottes Größe und Liebenswürdigkeit durch ein übernatürliches Licht auf ungewöhnliche Weise erkennend von so großer Liebe zu ihm hingerissen wird, daß sie sich in ihm ganz und gar verliert. So lebhaft nämlich ist die bewundernde Erkenntniß Gottes, so mächtig die Empfindung seiner Herrlichkeit, so stark die Wirkung seiner unendlichen Liebe, daß der beschauende Geist die Erinnerung an alles, was nicht Gott ist, daß er das Gefühl seiner selbst verliert, nur Gott denkt, nur Gott empfindet. Sich selbst entrückt, von Gott ganz erfüllt und durchdrungen, hört er auf, nach seiner Art zu denken und zu empfinden; er denkt und empfindet, wie Gott, mit dem er ein Geist geworden ist[2])." In ähnlicher Weise spricht sich der h. Gregor aus, indem er die ersten Worte des hohen Liedes erklärt: „Es spricht die Braut voll glühenden Verlangens nach der Umarmung ihres Bräutigams: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes;" als wenn sie sagte:

---

1) *Itiner* c. 7. — 2) Theol. II. n. 76.

„Den ich über alles, oder vielmehr den allein ich liebe, er möge kommen und mit seinem wonnevollen Hauche mich berühren. Denn wenn ich seinen Kuß empfinde, so verlasse ich, plötzlich umgewandelt, mich selbst und werde sofort in sein Bild umgestaltet." — „O, wer du immer zu wissen begehrest," schreibt der h. Bernard in seiner fünfundachtzigsten Homilie über das Hohelied, „was es heiße, das ewige Wort (des göttlichen Vaters) genießen, bereite ihm nicht das Ohr, sondern die Seele. Keine Zunge spricht das aus, aber die Gnade lehrt es. Es wird vor den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen geoffenbart. Eine große, Brüder, eine große und erhabene Tugend ist die Demuth; sie verdient, was nicht gelehrt wird, und erfaßt, was nicht erlernt wird; sie wird gewürdigt, vom Worte und über das Wort zu empfangen, was sie mit Worten nicht erklären kann. Warum dieses? Nicht weil es verdient worden, sondern weil es so wohlgefällig ist vor dem Vater des Wortes, des Bräutigams der Seele, unseres Herrn Jesu Christi, der Gott über alles ist, gelobt in Ewigkeit." — Die süße Liebe, bemerkt endlich der h. Thomas, welche die Contemplation der ewigen Wahrheit im Herzen entzündet, ist wonnevoller, als jeder andere irdische Genuß. Denn es ist ein geistiger Genuß, unvergleichlich erhaben über allem dem, was die Sinne zu ergötzen vermag; und das Object dieses Genusses ist das höchste Gut, Gott selbst[1]).

Aber so unvergleichlich süß und rein die Freude auch sein mag, die reinen Seelen aus der Beschauung quillt, es ist nur eine unvollkommene Seligkeit, die ihnen wird, ein Vorgeschmack der vollkommenen, die wir erwarten. Die betrachtende Seele schaut die göttliche Wahrheit, aber nur in geheimnißvollem Schleier; und in das Entzücken der Liebe mischen sich Seufzer und Thränen. Die Seele umschlingt ihren Gott mit geistigen Armen; aber sie gleicht dem armen, blinden Kinde, das die Mutter umarmt, aber die Mutter nicht sieht.

---

1) Delectatio spiritualis potior est, quam carnalis, — et ipse amor, quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. — — Contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriae, et similiter delectatio contemplationis viae est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriae, de qua dicitur in Psalm. 35, 9: *Torrente voluptatis tuae potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quae habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione quantumcumque perfecta propter excellentiam rei contemplatae. l. c. a. 7.

Zuvor muß der Schleier fallen, muß die Blindheit geheilt und die Seele, von irdischen Banden befreit, durch die Pforte der Ewigkeit hindurchgegangen sein; erst dann wird ihre Sehnsucht gestillt, und durch das Schauen die Hoffnung erfüllt.

5. Denn nur der Himmel ist der Ort unserer wahren Seligkeit. Jegliches physische und moralische Uebel ist von ihm ausgeschlossen. So schildert die heilige Schrift den Himmel uns mit hinreißenden Worten [1]). So schildern ihn uns auch die heiligen Väter in begeisterter Sprache. „Trauert und weinet, Brüder, vor dem Herrn," schreibt der h. Ephräm, „damit er uns Wonne schenke in seinem Reiche, in jenem Reiche des unsterblichen Lebens, wo es keinen Schmerz mehr gibt, keine Trauer und keine Klage; wo keiner mehr der Thränen bedarf und der Buße, wo keiner fürchtet oder zittert; wo es keinen Tod mehr gibt und keine Auflösung, keinen Feind und keinen Widersacher; wo kein Ungehorsam mehr verletzt, und kein Zorn die Ruhe stört, wo weder Haß ist, noch Feindschaft, sondern nur Freude und Frohlocken an jener reichen, himmlischen Tafel, die der Herr denen bereitet hat, die ihm dienen [2])." — Freiheit vom Uebel ist aber bloß die eine negative Seite der himmlischen Seligkeit. Dazu kommt, als positive Seite, die Ueberfülle aller nur erdenklichen Freuden. Ein inniges Freundschaftsband umschließt aller Herzen; süßer Himmelsfriede in jeglicher Brust; wonnevoll der Blick auf die eigene und aller anderen Seligen natürliche und übernatürliche Schönheit; entzückend schön die Betrachtung der Himmelsstadt Jerusalem in ihrer von den heiligen Büchern so anziehend geschilderten blendenden Pracht [3]); dazu dann endlich, als vollendende Krone, die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. — Freude des Herrn wird darum die Himmelsseligkeit genannt [4]), weil sie nichts anderes ist, als reinstes Glück und süßester Friede; sie ist ein Schatz, ein Thron, eine Krone, ein Gastmahl, ein liebliches Paradies [5]). Darum werden sie jubeln und frohlocken ewiglich, sie werden trunken werden vom Ueberflusse des Hauses Gottes und mit dem Strome seiner Wonne wird der Herr sie tränken [6]).

---

1) Isai. 25, 8; 49, 10; 60, 18 sqq. — Apoc. 21, 4.
2) De compunct. c. 8.
3) Tob. 13, 11 sqq. — Apoc. 21, 10 sqq.
4) Matth. 25, 21.
5) Matth. 13, 44; Jacob. 1, 12; Apoc. 3, 21; 9, 17; Luc. 23, 43.
6) Isai. 65, 18; Psalm. 35, 9.

Und nach allem diesem gesteht die heilige Schrift, es nicht sagen und beschreiben zu können, was der Herr denen bereitet hat, die ihm dienen[1]). Wir selber werden es schauen, wenn die Zeit hereinbricht. Goldene Worte schreibt der h. Gregor: „Wenn wir beherzigen, theuerste Brüder, wie vielfacher und wie großer Lohn vom Himmel winkt, dann erscheint uns werthlos alles, was die Erde bietet. Welche Zunge vermag es zu sagen, welcher Verstand kann es verstehen, was das für Freuden sind, inmitten Engelschaaren zu wohnen, mit seligen Geistern Zeuge zu sein von des Schöpfers hehren Majestät, Gottes Antlitz zu schauen und das unbegrenzte Licht, keine Todesfurcht zu kennen und ewige Unvergänglichkeit zu genießen! Freilich, bei solcher Kunde erglüht das Herz und der Geist fliegt sehnend hinauf seiner Hoffnung entgegen. Aber ein so großer Lohn verlangt auch große Opfer. Darum ermahnt uns der große Völkerlehrer: „Nur derjenige wird gekrönt, der siegreich gekämpft hat.“ So erfreue sich denn das Herz an der Größe des Lohnes und es verzage nicht ob der Mühsal des Kampfes[2]).“

---

1) Isai. 64, 4; I Cor. 2, 9.

2) Hom. 37 in Evang. — Die natürliche Seligkeit des Menschen würde in der vollendeten natürlichen Verbindung des Geistes mit Gott bestehen. Diese Verbindung aber würde einerseits aus einer vollendeten natürlichen Erkenntniß Gottes aus den geschaffenen Dingen resultiren, andererseits aber aus einer ebenso vollendeten natürlichen Liebe. Denn die Erkenntniß Gottes allein, bemerkt Suarez, macht nicht selig, sonst würde ja der Teufel, der eine vollkommene natürliche Erkenntniß Gottes besitzt, wenigstens der Substanz nach im Zustande natürlicher Seligkeit sich befinden. Die Mitwirkung des Leibes würde, um die Substanz dieser Seligkeit zu genießen, nicht nothwendig sein. Immerhin läßt sich annehmen, daß Gott zur Kompletirung derselben auch den Leib wiedererweckt haben würde. — Thatsächlich nehmen die ohne Taufe gestorbenen Kinder um Christi willen an der allgemeinen Auferstehung Theil, und die ihnen eigene natürliche Seligkeit umschließt dann noch folgende weiteren Momente: Freiheit von jedem positiven Schmerze, neben der geistigen auch vollkommene körperliche Reife, Gesundheit, Schönheit, Unverweslichkeit, Freiheit von der Concupiscenz, dazu kommt endlich ein angemessener Ort, etwa der ehemalige limbus patrum, wie einzelne Theologen meinen. — Wenn nun diese Kinder der seligen Anschauung entbehren, so ist das für sie allerdings eine Strafe, während es für die Seligkeit des status naturae purae lediglich ein Mangel gewesen sein würde. Aber weil ihre Vernunft weise geregelt ist, so betrüben sie sich nicht über den Abgang eines Gutes, zu dem sie durch ihre Natur nicht proportionirt sind und zu dessen Erlangung sie selbst nichts leisten konnten; sie freuen sich vielmehr über die

§. 15.

Die Substanz der himmlischen Seligkeit.

1. Heinrich von Gent schloß eine entsprechende Thätigkeit der höheren geistigen Potenzen nicht von der Seligkeit aus; aber das eigentliche Wesen derselben setzte er allem Anscheine nach in eine neue Union unserer Seele mit Gott, in einen neuen Illapsus der Gottheit in die Substanz des Menschengeistes. Indessen diese Ansicht ist nicht haltbar [1]).

Wie wir wissen, ist Gott bereits als der Erhalter durch seine Wesenheit, Macht und Gegenwart im Innersten unserer Seele. Soll also eine neue und höhere Union durch einen neuen und höheren Illapsus zu Stande kommen, so könnte dieses nur durch eine reale Veränderung geschehen, sei es nun des göttlichen Wesens oder des creatürlichen Geistes. Denn so lange zwei Dinge ganz unverändert bleiben, so lange bleibt auch ihre Seinsweise und ihr gegenseitiges Verhältniß unverändert. Es müßte also zum Zwecke dieser neuen Union, da Gott unveränderlich ist, der menschliche Geist durch Gottes Macht eine reale Veränderung erleiden; es müßte ihm eine Qualität mitgetheilt werden, die er zuvor noch nicht besaß [2]). Wie nämlich auf anderem Wege eine neue Union zu Stande kommen könnte, ist nicht ersichtlich. Von hypostatischer Union kann ja keine Rede sein; auch nicht von einer substantiellen Verbindung, bei welcher

---

reiche Fülle natürlicher Güter, bemerkt der h. Thomas, die ihnen durch Gottes Freigebigkeit geworden sind. — Vgl. *Suarez*, T. 4. tr. 1. Disp. 15. — T. 19. Disp. 50. sect. 5. n. 7. — *St. Thomas*, Appendix q. 1. a. 1 sq.

1) Vgl. *Suarez*, T. 4. tr. 1. Disp. 6. sect. 1. n. 1 sqq.

2) Deus quatenus conservat animam in suo esse substantiali, intime est in illa seu illabitur illi per essentiam, praesentiam et potentiam suam. Ergo praeter hanc unionem non potest intelligi alia maior inter substantiam animae et divinitatem, nisi facta aliqua mutatione vel in divinitate vel in anima. Nam quae immutata manent eodem modo perseverant, ergo non possunt habere maiorem unionem realem quam antea. Sed talis mutatio non potest esse in divinitate, ut per se constat; ergo necesse est, ut sit in anima; mutatio enim in anima non fit nisi per aliquem effectum realem. Ergo non potest intelligi novus illapsus Dei in substantiam animae, nisi Deus in illa efficiat novum aliquem effectum. l. c. n. 4.

sich zwei Substanzen zur Einheit eines Seins verbinden; auch nicht einmal von einer accidentellen. Denn eine accidentelle Verbindung zweier Substanzen, sofern sie eine wahre und physische ist, setzt eben eine Veränderung der einen oder anderen Substanz voraus, zwar keine substantielle, aber doch eine physisch accidentelle[1]). Wie also könnte sonst noch die fragliche Union zu Stande kommen? Etwa dadurch, daß die göttliche Substanz noch vollkommner, als zuvor, die Substanz des Geistes durchdringt? Aber auch dieses ist nicht möglich. Denn Gott, als der Erhalter, ist bereits mit seiner ganzen Substanz dem Geiste so vollkommen gegenwärtig und penetrirt ihn innerlich dergestalt, daß er ihn vollkommner, allseitiger gar nicht durchdringen und erfüllen kann. Aus allem diesem geht hervor, daß ein neuer und höherer Illapsus des göttlichen Geistes in die Menschenseele nur so zu Stande kommen kann, daß kraft göttlicher Thätigkeit der Seele eine neue Qualität mitgetheilt wird, auf Grund welcher Gott zum Geiste in ein neues Verhältniß tritt und eine neue, höhere Verbindung mit ihm anknüpft[2]).

Eine solche höhere Union besteht thatsächlich in der Ordnung der Gnade, und die diesem Zwecke dienende Qualität ist die heiligmachende Gnade, von der die Theologen mit dem h. Thomas lehren, daß sie ein die ganze Substanz der Seele afficirender übernatürlicher Habitus sei[3]). Auf Grund der heiligmachenden Gnade verbindet sich die göttliche Wesenheit in neuer Weise mit der menschlichen Seele. Denn diese Gnade versetzt unsere Seele in den ordo divinus, in die göttliche Sphäre, und hebt sie durch das mitgetheilte neue, gottgeartete Sein zur göttlichen Substanz selbst empor. Und so innig sie auch früher von der Wesenheit Gottes durchdrungen war, wegen der Niedrigkeit ihres Seins war sie der Gottheit dennoch fern. Durch die Gnade aber ist Gottes und der Seele Sein von einer Art geworden; wie innig und wie innerlich sind also beide jetzt verbunden und

1) L. c. n. 6.

2) Essentia divina intime est in essentia animae ex vi suae immensitatis et actionis, qua illam conservat in esse, ita ut illa veluti mutua praesentia et indistantia utriusque substantiae in se sit summa, quae concipi potest, et consequenter nec potest recipere magis nec minus formaliter et in se, sed solum ratione alicuius novi effectus. l. c. n. 5.

3) Relinquitur, quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet, quod sit in essentia animae. S. 1. 2. q. 110. a. 4. — cf. a. 3.

verwandt! — Und diese Union äußert sich auch thätig und wird dadurch um so inniger. Durch die Gnade ist die Seele befähigt, den gegenwärtigen Gott durch höhere Erkenntniß und Liebe in übernatürlicher Weise zu verherrlichen und zu ehren, und ist mithin in neuer Weise ein Tempel der erhabenen Gottheit geworden. Gott seinerseits aber umschließt in neuer, specieller Freundschaft den ihm so theuer gewordenen Geist, beschützt ihn und pflegt ihn in seinem neuen, übernatürlichen Sein, erleuchtet und stärkt, ermuntert und tröstet ihn in seinem neuen, übernatürlichen Leben. Daß aber diese höhere, übernatürliche Union mit Gott im Himmel fortbestehe, versteht sich ganz von selbst[1]).

2. Soll also die Substanz der ewigen Seligkeit in einem neuen Illapsus Gottes in die Substanz der Seele bestehen, so könnte dieses nur unter der Voraussetzung gedacht werden, daß der Substanz der Seele wiederum eine neue und höhere Qualität zu Theil wird, welche, als verknüpfendes Band, die höhere, himmlische Union vermittelt. Es fragt sich nur, ob eine solche Qualität denkbar sei, und eben dieses müssen wir bestreiten. Denn ihre Möglichkeit kann nicht begründet werden, und wird auch von keinem Theologen gelehrt. Durch die heiligmachende Gnade ist ja die Seele gottgeartet; was also könnte es noch höheres geben[2])? — Das lumen gloriae kann ja nicht in Betracht kommen, schon deßhalb nicht, weil es nicht unmittelbar die Substanz des Geistes afficirt, sondern eine seiner Potenzen, den Intellect. Die neue Union kann auch nicht durch die Annahme begründet werden, daß Gott die heiligmachende Gnade im Jenseits dem Grade nach vermehre[3]). Denn auch den Fall gesetzt, daß Gott, thatsächlich über Gebühr lohnend, dieses thue, so würde doch in dem, was zum Lohne als Uebergebühr hinzukommt, unmöglich die Substanz des Lohnes selbst bestehen können. Der Umstand aber,

---

1) *Suarez*, l. c. n. 8 sq.

2) Nec enim ab aliis theologis asseritur, nec alia graviori auctoritate fundari potest. Deinde nulla est necessitas vel probabilis ratio ad ponendas has qualitates, quia per gratiam anima fit particeps divinae naturae ut natura est; per lumen autem gloriae, caritatem et alias virtutes participat divinas operationes illas naturae. Ergo supervacaneum est fingere alias qualitates. l. c. n. 12.

3) Suarez bestreitet die Richtigkeit dieser Sentenz a. a. O. n. 13. und verweist auf die eingehendere Behandlung dieser Controverse in seiner Gnadenlehre.

daß die Gnade im Jenseits unverlierbar wird, ändert auch nichts an ihrer inneren Beschaffenheit. Denn sie wird dadurch unverlierbar, daß in Folge der visio ein Abfall des Willens, d. h. die Sünde, unmöglich wird; in sich selber aber bleibt sie, was sie ist[1]). Entscheidend endlich ist, daß, wäre auch eine neue und höhere Qualität gedenkbar und möglich, die hieraus resultirende Union die Substanz der Seligkeit durchaus nicht constituiren kann. Denn wie wir unten sehen werden, die Substanz der Seligkeit besteht nicht im actus primus, sondern im actus secundus, d. h. in vollendeter Thätigkeit[2]).

3. Die Seligkeit des Menschen besteht im Besitze des seiner Natur entsprechenden Gutes, und dieses Gut ist Gott, das höchste Gut. Die Theologen sprechen von einer objectiven Seligkeit (beatitudo obiectiva), und diese ist nichts anderes, als das höchste Gut an sich betrachtet. Der Besitz des höchsten Guten durch den vernünftigen Geist aber macht die formelle Seligkeit (beatitudo formalis) aus. Hiernach besteht die formelle übernatürliche Seligkeit des Menschen in dem übernatürlichen Besitze Gottes, des höchsten Gutes und des letzten Zieles, in der consecutio ultimi finis, wie die Theologen zu definiren pflegen. In diesem Besitze Gottes besteht dann ohne Zweifel der Kern, die eigentliche Substanz der Seligkeit. Fassen wir aber den Begriff der Seligkeit etwas weiter, und fügen wir zur Substanz die Proprietäten und Accidenzien hinzu, die, aus der Substanz hervorgehend und ihr annex, zur allseitigen Vollendung und Ausschmückung der Substanz bestimmt sind, so können wir den ganzen Zustand (status) der Seligkeit

---

1) Quod autem de inamissibilitate dicitur, non obstat, quia haec inamissibilitas gratiae non dicit aliquam perfectionem propriam et intrinsecam ipsius gratiae, quae sit in essentia animae, sed dicit coniunctionem gratiae cum visione beatifica et amore necessario ex illa resultante. l. c. n. 16.

2) Concludo, — beatitudinem nostram, si proprie loquamur, nec totaliter nec principaliter consistere in illapsu, nec in aliqua perfectione quae in essentia animae existat. Ita sentiunt reliqui theologi praeter Henricum; et probandum est hoc latius in sequenti sectione, ubi ostendemus, beatitudinem consistere in operatione. Nam gratia, quae est in essentia animae, solum est per modum actus primi, et ideo non potest habere rationem beatitudinis. l. c. n. 18.

mit den Theologen definiren als bonorum omnium aggregatio [1]).

In dieser übernatürlichen Seligkeit vereinigt sich also die Seele des Menschen auf's innigste mit Gott und Gott mit ihr; die Seele, als himmlische Braut, schließt mit Christus, dem himmlischen Bräutigam, einen heiligen, unauflöslichen Bund. Gott der Herr aber, der Vater der Braut, stattet die Braut mit reicher und herrlicher Mitgift, mit übernatürlichen Gnaden und Gaben aus (dos, dotes), nicht etwa zu dem Zwecke, damit die Seele fähig sei, die Bürde dieses mystischen Ehebundes zu tragen, sondern damit sie Kraft gewinne, ganz und voll und ewig die unaussprechliche Süßigkeit fassen und genießen zu können, die in reichem Strome diesem heiligen Liebesbunde entquillt.

Drei Brautgaben oder dotes, drei übernatürliche Habitus sind es, welche von den Theologen aufgeführt werden: der habitus visionis, entsprechend der fides hier auf Erden, dann der habitus comprehensionis, entsprechend der spes, endlich der habitus fruitionis seu dilectionis, entsprechend der caritas [2]).

4. Um eine kurze Erklärung dieser dotes zu geben, so besteht, wie eben bemerkt wurde, die übernatürliche Seligkeit in dem übernatürlichen Besitze des höchsten Gutes, und sie charakterisirt sich also als die Vollendung der christlichen Hoffnung, die im Jenseits zum Besitze, zur comprehensio wird. Darum schließt die erste dos, der habitus comprehensionis, überhaupt alles dasjenige in sich, was die Seele befähigt, sich unmittelbar mit Gott zu vereinigen, ihn unmittelbar zu besitzen und zu genießen. Sie unterscheidet sich also nicht sachlich von den beiden andern dotes, der visio und fruitio, sondern schließt beide als Bestandtheile in sich. Sie schließt überhaupt die ganze Glorification der Seele in sich, d. h. alle übernatürlichen Gnaden, welche dem übernatürlichen Gnadenstand der Seele, der auf Erden

---

1) So der h. Thomas im Anschluß an Boetius. S. 1. 2. q. 3. a. 2. ad 2.

2) Comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei, sicut visio fidei et fruitio caritati. S. 1. q. 12. a. 7. ad 1. cf. in 4. Dist. 49. q. 4. a. 5. q. 3. Sol. 1. — In der Terminologie weichen manche Theologen vom h. Thomas ab, wie Suppl. q. 95. a. 5. zu ersehen ist; in der Sache stimmen sie mit ihm überein. Vgl. auch Auferstehungsleib. S. 289 ff.

grundgelegt wurde, die volle Entwickelung und letzte himmlische Vollendung geben. Sie umschließt also auch die vier sog. dotes corporis, vermöge welcher der Leib der Seele durch die höhere Kraft der Seele vollkommen unterworfen und ihr gleichförmig ist[1]). — Durch alles dieses ist dann der Mensch zur vollen übernatürlichen Hingabe an Gott, und zu einer ganz innigen Vereinigung mit ihm allseitig befähigt.

Die beiden Hauptbestandtheile aber, welche der habitus comprehensionis wesentlich in sich schließt, sind der habitus visionis und fruitionis (dilectionis); und diese beiden sind allerdings sachlich unterschieden. In der himmlischen Seligkeit geht die fides in die visio über, und der habitus fidei wird zum habitus visionis. Dieser letztere Habitus schließt also alles dasjenige in sich, was den Intellect befähigt, Gott unmittelbar zu schauen, vor allem das lumen gloriae und die damit gegebene Verbindung der göttlichen Wesenheit mit dem Intellecte in ordine intelligibili. Aber nicht bloß der Intellect, sondern auch der Wille bedarf einer besondern Ausrüstung. Das Object der seligen Anschauung ist unermeßlich schön, und eben die visio zeigt, wie schön und liebenswürdig es ist. Damit also der Wille entsprechend lieben und genießen könne, bedarf auch er einer besondern Ausrüstung, des habitus fruitionis oder dilectionis. Der Habitus der Liebe gestaltet sich zum Habitus des liebenden Genusses.

5. Die drei genannten dotes oder habitus, vor allem die beiden letztern, sind es also wesentlich, welche Grund und Vorbedingung der ewigen Seligkeit sind. Sie sind aber noch nicht die Seligkeit selbst, die wesentlich in einem Acte, in einer Thätigkeit besteht. Erst in der Thätigkeit, die in den genannten Habitus gründet und aus ihnen hervorgeht, in der actuellen, mit liebendem Genusse verbundenen Anschauung besteht die Seligkeit des Himmels. — Daß aber die Seligkeit wesentlich in Thätigkeit bestehe, beweist der h. Thomas einfach aus dem Begriffe derselben, indem er sie als letzte Vollendung des Menschen definirt. Nun ist aber ein Ding nur insofern vollendet, als es actu ist. Eine Potenz ohne Act,

1) Suppl. l. c. ad 3.

ohne Thätigkeit ist folglich nicht vollendet, sie ist es dann erst, wenn sie zum vollen Acte entwickelt ist[1]).

§. 16.

Fortsetzung. Die Substanz der Seligkeit.

1. Aus dem Gesagten ergibt sich schon zum Theile, in welchem Verhältnisse die visio zur Seligkeit steht. Die Theologen aber fragen noch genauer, ob nicht vielleicht eine der beiden Thätigkeiten, welche der Mensch in seiner Seligkeit ausübt, als die vorzüglichere anzusehen sei, oder ob beide, die visio und die fruitio, gleich wesentlich und einander coordinirt seien.

Die Scotisten setzen das Wesen der Seligkeit in die Liebe Gottes und betrachten die visio nur als ein disponirendes Mittel zu dieser Liebe: eine Ansicht, die aber zu wenig Auctoritäten für sich hat und auch innerlich so wenig begründet erscheint, daß wir ihr eine besondere Beachtung kaum zuzuwenden brauchen. Die übrigen Theologen aber scheiden sich in zwei Lager. Die streng thomistische Schule, auch einige andere Theologen außer ihr, z. B. Bellarmin und Becanus[2]), setzen das eigentliche Wesen der Seligkeit allein in die erkennende Thätigkeit. Die übrigen Theologen aber, Albert der Große, Thomas Argentinas, Bonaventura, Hugo und Richard von St. Victor, Gabriel, Marsilius, Paludanus, Vega, Corduba, Molina, Lessius, Suarez u. A.[3]) behaupten, beide Thätigkeiten, die der

1) Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis, unde et actus secundus a philosopho nominatur. — Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse. S. 1. 2. q. 3. a. 2.

2) Vgl. *Gotti,* tr. 1. de ult. fine. q. 2. Dub. 4. §. 1. — Auch neuere Gelehrte stehen auf Seite der Thomisten, z. B. Stöckl, Metaph. S. 361 ff.; Schnütgen, Die visio beatifica. S. 42 ff.; Kirschkamp, Gnade und Glorie. S. 18 ff.

3) Vgl. *Suarez*, T. 4. tr. 1. Disp. 7. sect. 1. n. 24. — Einzelne der von Suarez angeführten Theologen, z. B. Bonaventura in 4. Dist. 49. a. 1. q. 5. concl., und in ähnlicher Weise Richard Vict., unterscheiden in der Thätigkeit des Willens selbst, der concupiscibilen und irascibilen Seite desselben entsprechend, ein zweifaches, gleich wesentliches Element: die Liebe (dilectio,

Erkenntniß und die des Willens, seien zur Seligkeit in gleicher Weise wesentlich. Es dürfte nicht leicht sein, zwischen beiden Ansichten eine Entscheidung zu treffen, und wir wollen zuvor die beiderseitige Begründung in kurzen Zügen vorlegen.

Vom positiven Standpunkte aus dürfte die Entscheidung am allerwenigsten erfolgen können. Berufen sich nämlich die Thomisten auf Stellen der heiligen Schrift, welche das ewige Leben als eine Thätigkeit des Erkennens hinstellen[1]), so berufen sich Suarez und die übrigen Theologen auf andere Texte, welche die Vollendung der Creatur allem Anscheine nach in der Liebe und im liebenden, freudevollen Genuß bestehen lassen[2]). Wenn dann aber diese letzteren Theologen mit Rücksicht auf die von ihnen beigebrachten Schriftworte den Concurs des Willens als wesentlich für die Seligkeit behaupten, so lassen hinwiederum die Thomisten eine solche Folgerung nicht gelten[3]). Denn, bemerken sie, es sei unzweifelhaft, daß die Liebe integrirender Bestandtheil oder doch ein nothwendiges Accidenz der Seligkeit sei; daß sie essentieller Bestandtheil derselben sei, werde von der heiligen Schrift keineswegs gesagt. — In ähnlicher Weise machen sich die Vertreter beider Ansichten die Aussprüche der heiligen Väter streitig. Wenn der h. Augustin u. A. von der Liebe als einem Bestandtheile der Seligkeit reden, wenn der h. Bernard die Erkenntniß und die Liebe als die beiden geistigen Arme betrachtet, mit denen der Selige das höchste Gut umschließt[4]), so glauben die Thomisten die Berufung auf solche Stellen durch dieselbe Unterscheidung entkräften zu können. — Einzelne Anhänger der antithomistischen These erachten ihre Sentenz sogar für definirte Glaubenslehre. Clemens V. definire nämlich den Beguarden und Beguinen gegenüber, daß die Seligkeit in der Anschauung und in seligem Genusse bestehe[5]); dasselbe thue Benedict XII. in seiner Constitution Benedictus Deus[6]). — Mit Recht antworten aber die Thomisten, daß die genannten Päpste keineswegs die Absicht hatten, über das eigentliche

---

amor), und den dauernden, ewigen Besitz (comprehensio continua, certa, inamissibilis).

1) Joh. 17, 3; I Joh. 3, 2; Matth. 5, 8.

2) Joh. 16, 22; I Joh. 4, 16; I Cor. 13, 8; I Tim. 1, 5.

3) Vgl. zu S. 1. 2. q. 3. a. 4. Gotti, Billuart, Sylvius u. A.

4) *Suarez* c. l. n. 26.

5) *Denzinger* n. 403.

6) *Denzinger* n. 456.

Wesen der Seligkeit eine Entscheidung zu treffen. Im ersteren Falle werde den Beguarden gegenüber einfach entschieden, daß zur Anschauung und zum Genusse Gottes das lumen gloriae erforderlich sei; im zweiten aber, daß die vollkommen geläuterten Seelen sofort, nicht etwa erst nach der Auferstehung, der visio und fruitio theilhaftig würden. Suarez selbst steht in dieser Beziehung auf Seiten der Thomisten, glaubt aber doch, daß seine Lehre den Aussprüchen jener Päpste, wie auch dem Ausspruche des römischen Katechismus[1]) viel conformer sei[2]). Aber selbst dieses wollen die Thomisten nicht gelten lassen, indem sie wiederholt auf die oben erwähnte Unterscheidung zurückkommen. — Nach allem diesem dürfte zuzugeben sein, daß unsere Frage vom positiven Standpunkte allein sich nicht entscheiden läßt, obgleich uns scheinen will, daß auch von diesem Standpunkte aus doch manches entschieden zu Gunsten der suaresischen Ansicht sprechen dürfte. Legen wir also jetzt die rationellen Gründe pro et contra vor.

2. Die Thomisten argumentiren: Die Erkenntniß ist ohne Frage die edelste und vorzüglichste Thätigkeit des Menschen. Der Wille ist an sich vis caeca, eine blinde Kraft, die erst von der Erkenntniß Licht erhält, von ihr abhängig ist, von ihr geführt wird und ohne sie gar nicht einmal thätig sein kann. Die Glückseligkeit besteht also wesentlich nur in der Erkenntniß[3]).

Ein anderes Argument: Die Glückseligkeit besteht in der Erreichung des letzten Zieles, in finis ultimi consecutione. Nun ist es aber die Thätigkeit des Willens nicht, durch welche das Ziel erreicht wird. Der Wille übt eine doppelte Thätigkeit aus: Er strebt nach dem Ziele hin, so lange es nicht erreicht ist; und dieses Verlangen wird niemand eine consecutio finis nennen wollen. Die zweite Thätigkeit aber besteht in der Liebe und dem liebenden Genusse (fruitio, delectatio) des erreichten Zieles, und auch in ihr kann eine consecutio finis nicht gefunden werden. Ist es ja der Liebe ganz indifferent, ob sie das Ziel besitzt oder nicht besitzt; sie ist wesentlich dieselbe in via und in patria. Der süße Genuß der Liebe aber erfolgt erst dann, wenn das Ziel erreicht ist; er setzt die consecutio als vollendete Thatsache voraus. Und folglich ist es die Er-

---

1) P. 1. c. 13. q. 6. — 2) L. c. n. 25 sq.
3) Auch bei Stöckl a. a. O. findet sich dieses Argument.

kenntniß allein, durch welche die consecutio finis bewirkt wird. Sie verbindet uns mit dem Ziele, indem sie dasselbe unmittelbar gegenwärtig macht, und jetzt erst, wo die Verbindung vollzogen, erfolgt auch der süße Genuß der Liebe. In der Erkenntniß allein besteht somit das eigentliche Wesen der Seligkeit[1]). Alles andere, die Liebe, die Freude, der Friede, sind nur accidentelle Beigaben, ein accidenteller Schmuck. Alles dieses ist in der visio, wie in seiner Wurzel, bereits enthalten und entspringt von selbst und ganz naturgemäß aus ihr, wie Zweigen, Blätter und Blüthen aus dem Stamm[2]).

Zu diesem Argumente des h. Thomas fügen manche Thomisten noch einige weitere Beweismomente hinzu. — Die Annahme, bemerken sie, daß zwei Thätigkeiten gleich wesentlich seien für die consecutio finis, sei in sich widersprechend. Hange nämlich die consecutio wesentlich von der Erkenntniß ab, dann vollziehe sie sich auch wesentlich durch die Erkenntniß, und für eine wesentliche Mitwirkung des Willens bleibe gar kein Raum. Die Behauptung, daß die eine Potenz für die consecutio wesentlich sei, lasse eo ipso den Concurs der andern als überflüssig oder doch als unwesentlich erscheinen. — Dazu komme, daß

---

1) Quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, quod beatitudo est consecutio ultimi finis. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. — — Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. S. 1. 2. q. 3. a. 4.

2) Actus voluntatis non succedit visioni Dei tamquam finis ultimus; sed finem ultimum comitatur tamquam proprietas et perfectio consequens adeptionem finis. — — Dico, eum in quo concessa visione sui Deus suspenderet amorem, fore simpliciter beatum quoad essentiam beatitudinis, miserum autem solum secundum quid, quia careret aliqua perfectione accidentali et convenienti. *Gotti,* de ult. fine. tr. 1. q. 2. §. 4. n. 36 et 39.

Gottes Wesen absolut einfach und untheilbar sei. Sei also Gott durch eine Potenz, etwa den Intellect, erreicht, so sei er ganz erreicht und könne durch eine andere Potenz nicht noch einmal erreicht werden [1]).

Der h. Thomas argumentirt noch in einer dritten Weise. Die Glückseligkeit, bemerkt er von neuem, besteht in der consecutio ultimi finis. Daraus folgt, daß sie nicht in einem Acte des Willens bestehen kann. Die Seligkeit ist nämlich Object des Willens, und sie muß also etwas anderes sein, als der Act des Willens selbst. Sonst würde ja, da der Wille die Seligkeit begehrt und liebt, die Thätigkeit des Willens sich selbst zum Gegenstande haben [2]).

3. Vernehmen wir übrigens jetzt die Gegenargumentation der übrigen Theologen; sie ist zugleich eine positive Begründung der von ihnen vertretenen Sentenz.

Dem ersten thomistischen Argumente gegenüber gibt man zu, daß die Thätigkeit der Erkenntniß allerdings unbedingt, schlechthin vorzüglicher sei, als die des Willens. Auch sei die visio die eigentliche Grundlage und Wurzel des seligen Lebens, sofern durch sie das höchste Gut sichtbar werde, und erst durch sie auch die Liebe zum seligen Genusse fortschreiten könne. Sie sei endlich auch das eigentliche Charakteristikon, welches den Zustand des Jenseits von dem des Diesseits wesentlich unterscheide. Darum sei die visio nicht bloß wesentlich für die Seligkeit, sondern wesentlich vor allem und in erster Linie. Aber möge die erkennende Thätigkeit auch die vorzüglichere sein, neben ihr sei doch der Wille nicht minder eine wesentliche Potenz des vernünftigen Geistes. Und wie also das eigentliche Wesen der Seligkeit allein im Erkennen aufgehen könne, sei unerfindlich [3]).

---

1) Falsum est, Deum esse duplici modo assequibilem, uno per intellectum, altero per voluntatem. Nam cum sit indivisibilis, vel totus possidetur per intellectum, et sic non est assequibilis per voluntatem; vel solum possidetur per voluntatem, et sic non est assequibilis per intellectum, nisi ad summum dispositive. *Gotti*, l. c. §. 4. n. 11.

2) Dicendum, quod primum obiectum voluntatis non est actus eius, sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem tamquam primum obiectum eius sequitur, quod non pertineat ad ipsam tamquam actus ipsius. S. l. c. ad 2.

3) Ex his (rationibus) habetur illam visionem esse praecipuam operationem creaturae intellectualis simpliciter et absolute. Secundo, quia

Wenn dann das zweite thomistische Argument bemerkt, die Liebe verhalte sich ganz indifferent zum Besitze und zum Nichtbesitze Gottes; der Act der jenseitigen Liebe sei wesentlich identisch mit dem der diesseitigen, und folglich könne es der jenseitigen Liebe ebenso wenig eigen sein, das letzte Ziel unmittelbar zu erreichen und zu besitzen, als der diesseitigen, so läßt sich erwidern, daß die jenseitige Liebe allerdings eine andere, wenn auch keine wesentlich andere, als die diesseitige ist. Die letztere ist noch unvollendet, die erstere aber ganz vollendet, unwandelbar und unverlierbar. Eine solche vollendete Liebe aber verhält sich durchaus nicht indifferent zum Besitze oder Nichtbesitze Gottes, sondern fordert den Besitz mit Nothwendigkeit und schließt ihn eo ipso ein [1]. — Der weitere thomistische Gedanke, der liebende Genuß des höchsten Gutes setze die allseitige Vereinigung mit dem höchsten Gute als bereits vollzogene Thatsache voraus, wird ebenfalls beanstandet. Irgend eine Vereinigung mit Gott, die visio, muß allerdings vorausgehen, damit der liebende Genuß erfolgen kann. Die Vereinigung durch die visio allein ist aber nur eine partielle, keine totale, bahnt aber die letztere an. Indem durch die visio Gott dem Geiste sichtbar und gegenwärtig wird, wendet sich der Wille dem höchsten Gute zu, um nun auch seinerseits dasselbe unmittelbar in Liebe zu umschließen [2]. Das Wesen der himm-

etiam est ostensum, in ratione consecutionis et coniunctionis cum ipso fine in se et immediate esse perfectissimam. Tertio, quia est velut forma primo et essentialiter distinguens statum beatificum a non beatifico. — *Suarez* l. c. n. 29.

Hic amor (amicitiae) non concurrit nec petitur in beatitudine solum propter visionem seu ut conditio eius, nimirum ut ille sit in aliquo statu perfecto, sed per se ut est perfecta quaedam connexio cum ultimo fine, ultima in suo ordine et propter se maxime appetibilis et formaliter tribuens perfectionem aliquam respectu ultimi finis, quem immediate attingit, quam non confert visio nec aliquis alius actus, et sine qua hominis ultima perfectio esset valde diminuta et quasi dimidiata. Et haec est ratio, quae me cogit, ut dicam, hunc amorem non solum esse necessarium, sed etiam esse de essentia huius beatitudinis. l. c. n. 32.

1) Amor viae, quia ex modo et statu suo mutabilis est atque amissibilis, non talis est, qualis ad beatificandum requiritur. Amor vero patriae est immutabilis et inamissibilis atque adeo est in statu perfecto, ille ergo esse poterit actus beatificus. Hic autem amor sic perfectus non abstrahit a praesentia et absentia, sed necessario postulat Deum clare visum. l. c. n. 22.

2) Probat enim illa ratio (s. Thomae), amorem beatificum necessario supponere aliquam praesentiam atque adeo consecutionem aliquam

lischen Seligkeit setzt sich also aus zwei Constitutiven zusammen, aus der Thätigkeit des Intellectes und der des Willens, und die weitere thomistische Bemerkung, die Liebe und der liebende Genuß seien in der visio bereits der Potenz nach und in radice gegeben, ist allerdings cum grano salis zu verstehen. Denn einmal besteht die Seligkeit nicht in der Potenz zu einer Thätigkeit, sondern wesentlich in der Thätigkeit selbst. Außerdem aber ist die selige Thätigkeit des Willens nur im uneigentlichen Sinne in der visio eingeschlossen, sofern die letztere bloße Vorbedingung ist, damit der Wille aus sich selbst die ihm eigene Thätigkeit entwickeln könne[1]).

Gegen die beiden anderen von den Thomisten beigefügten Argumente bemerkt Suarez, daß es durchaus nichts Ungewöhnliches sei, wenn sich die complete Wesenheit eines Dinges aus zwei oder mehreren Constitutiven zusammensetze, von denen jedes für das Zustandekommen der Wesenheit in gleicher Weise wesentlich sei. Eben dieses sei ja beim Körper der Fall, dessen Substanz aus Form und aus Materie sich so zusammensetze, daß beide Bestandtheile zum Zustandekommen der Substanz in gleicher Weise wesentlich seien[2]). — Wollen

---

obiecti beatifici; — — tamen ex discursu facto non videtur satis concludi illam consecutionem et praesentiam, quae est per intellectum, licet necessario antecedat talem amorem, esse unicam et totalem adeptionem obiecti beatifici et non velut consummari et integrari per ipsum amorem. l. c. n. 23.

1) Dicunt aliqui, — qui haberet solam visionem sine amore, dicendum fore beatum essentialiter, quia quasi in fonte et radice haberet totam perfectionem amoris. Sed hoc etiam nullo modo probari potest, quia haec dilectio solum supponit visionem ut conditionem sine qua non, vel ad summum per modum principii efficientis partialis. — Hoc autem nihil obstat, quominus perfectio illa, quam formaliter confert amor, sit valde distincta a perfectione, quam confert visio, et in suo genere sit ultima et maxime necessaria ad debitam coniunctionem cum fine ultimo, unde sub ea ratione, qua visio est principium amoris, comparatur ad illum ut actus primus ad secundum et ultimum. Et ideo non potest esse satis ad formalem beatitudinem, habere amorem solum in tali radice, quia beatitudo non consistit in actu primo sed secundo. l. c. n. 35.

2) Et ratio generalis est, quia non est contra rationem essentiae totius, quod partes inter se habeant per se ordinem et connexionem. Sic igitur quamvis inter amorem et visionem beatificam sit hujusmodi ordo, quod amor supponit visionem velut conditionem necessariam vel ut causam efficientem, nihilominus potest amor pertinere ad essentiam beatitudinis, quia formaliter constituit hominem in sua ultima perfectione, non solus ille, sed simul cum visione. l. c. n. 35. cf. n. 41.

also die Thomisten die visio insofern Wesenheit oder metaphysische Wesenheit der Seligkeit nennen, als sie einerseits dasjenige ist, was den jenseitigen Gnadenstand vom diesseitigen wesentlich unterscheidet[1]), und als sie andererseits das erste und vorzüglichste Moment der Seligkeit ist, welches die übrigen fordert und begründet, so dürfte gegen eine solche Auffassung nichts einzuwenden sein. In diesem Sinne müssen wir ja auch den vernünftigen Theil der Menschennatur als metaphysische Wesenheit (specifische Differenz, gradus constitutivus) des Menschen betrachten. Denn durch die vernünftige Seele ist der Mensch vom Thiere, dem niederen Genus, unterschieden, und sie ist zugleich des Menschen vorzüglichster Bestandtheil, der den Leib fordert und sein eigenthümliches höheres Sein und Wirken begründet. Aber deßwegen ist der Leib nicht bloßes Complement oder integrirender Bestandtheil, sondern wesentliches Constitutiv des Menschen. Und in analoger Weise denken wir uns das Wesen der ewigen Seligkeit. Der diesseitige Gnadenstand, die gratia inchoata, in der Thätigkeit der caritas gipfelnd, bildet die Grundlage, das Genus; und als specifische Differenz tritt die visio hinzu. Sie fordert und begründet den Fortbestand der Liebesthätigkeit im Himmel, und gibt der caritas zugleich die höhere und himmlische Vollendung. Aber deßwegen ist die Liebesthätigkeit nicht bloßes Accidenz, nicht bloßes Complement, sondern beide, die Erkenntniß und die Liebe, sind wesentliche Constitutive, welche die Substanz der Seligkeit zusammensetzen. Alles andere freilich ist Proprietät oder außerwesentliches Accidenz[2]).

Daß aber Gott, bereits durch die Erkenntniß in seiner Totalität erreicht, gleichwohl auch noch von einer anderen Potenz erreicht werden könne, und zwar ebenfalls in seiner Totalität, unmittelbar

---

1) In der That bemerkt Gotti: Beatitudo formalis essentialiter constituitur per id, quo primo distinguitur et essentialiter status termini a statu viae; quia idem est essentiale constitutivum ac essentiale et primum distinctivum. Sed status termini a statu viae primo et essentialiter distinguitur per actum visionis. tr. de ult. fine. Dub. 4. §. 3. n. 25.

2) Nec est ullum inconveniens, quod aliqua perfectio possibilis in statu viae sit de essentia beatitudinis patriae, quia illa beatitudo patriae non excludit perfectionem viae, sed imperfectiones. Et ideo fortassis divus Thomas non meminit amoris, quia existimavit, illum esse quasi generalem perfectionem in omni statu necessariam et essentialem, et illud tantum declaravit, quod est proprium et quasi specificum illius beatitudinis. l. c. n. 33.

und wahrhaft, kann doch von den Thomisten wohl kaum mit Grund bestritten werden. Die Erkenntniß erreicht und besitzt den ganzen Gott, sofern er eben Object der Erkenntniß ist; der Wille aber erreicht und umschließt denselben ganzen Gott, sofern er von der Erkenntniß sichtbar gemacht, als das höchste und liebenswürdigste Gut, dem Willen als Object gegenüber steht [1]). — Die Thomisten bedienen sich wohl, um ihre These zu erläutern, eines Vergleiches. Wenn ein Mensch in seiner rechten Hand eine Geldmünze hat, dann besitzt er dieselbe ganz und vollständig, und an der Substanz dieses Besitzes wird nichts geändert, auch wenn er sie nachher mit beiden Händen hält [2]). Indessen läßt sich diesem Bilde ein anderes gegenüberstellen. Wenn jemand eine schöne Frucht in Händen hat, dann besitzt er diese Frucht ganz und vollständig, aber er besitzt sie nur erst mit dem Tastsinne. Es gibt noch andere Weisen, dasselbe Object zugleich in anderer Form ebenso ganz und vollständig zu besitzen, durch den Gesichtssinn nämlich und nicht minder durch den Geschmackssinn.

Was endlich das an letzter Stelle angeführte Argument betrifft, so bemerkt Suarez, daß es ihm schwer sei, die Berechtigung dieses vom h. Thomas und den Thomisten, zumal von Cajetan, entwickelten Beweises einzusehen. Das Object des Willens sei das höchste Gut und, wie man ruhig beifügen könne, die Erreichung desselben. Aber könne denn der Wille hier auf Erden nicht diesen seinen eigenen, seligen Act erwarten und erstreben? und könne er, wenn er das höchste Gut erreicht habe und mit Liebe umschließe, diesen Act, mit dem er Gott umschließt, in reflexer Weise nicht ebenfalls wollen und lieben, mehr als irgend etwas anderes [3]) ? —

---

1) Sicut autem comparatur lumen ad visionem quoad coniunctionem cum ultimo fine, quae fit per intellectum, ita comparatur visio ad amorem quoad coniunctionem, quae fit cum eodem ultimo fine per amorem in voluntate. Et ideo sicut sine visione actuali non esset inchoata essentia beatitudinis per solum lumen vel speciem, ita sine actuali amore non esset consummata per solam visionem. l. c. n. 35.

2) Possessio rei non regulatur secundum diversum modum tendendi, sed penes rem in sua substantia. Qui enim manu tenet bursam nummis plenam, vere illam tenet et possidet, quamvis non teneat illam utraque manu vel ore ac dentibus aliisque modis, quibus bursa potest teneri. *Gotti,* l. c. §. 2. n. 9.

3) Hanc rationem late defendit Caietanus et Ferrarius, fateor tamen mihi esse valde difficilem. — — Quod in hunc modum explico: aut enim

4. Nach allem diesem scheint es uns, daß, zumal in Anbetracht der speculativen Momente, die suaresische Sentenz als die am meisten begründete sich darstellt. Der vernünftige Geist hat eben zwei wesentliche höhere Potenzen, was die Thomisten nicht läugnen; und dem entsprechend auch zwei wesentliche Thätigkeiten, das Erkennen und das Wollen oder Lieben. Nun ist das vernünftige Wesen dadurch selig, daß es das höchste Gut besitzt. Warum sollte also dieser Besitz wesentlich nur durch die eine Thätigkeit zu Stande kommen, nicht aber zugleich auch durch die andere? — Und das selige Leben des Geistes besteht in vollendeter Thätigkeit. Warum also sollte in dieser vollendeten Thätigkeit wesentlich nur der Act des Intellectes in Frage kommen, nicht aber zugleich auch der des Willens? —

Mögen übrigens diese beiden Ansichten beim ersten Anblicke grundverschieden sein, so kommen doch beide unseres Erachtens, was die Sache betrifft, so ziemlich auf dasselbe hinaus. Freilich betrachten die Thomisten die Liebe bloß als accidentelle Beigabe, Form, Vollendung unserer Seligkeit [1]); aber dieses Accidenz ist kein zufälliges, das unbeschadet der Seligkeit da sein oder fehlen kann, es ist vielmehr ein natürliches, nothwendiges Accidenz, eine connaturale Proprietät, die aus der visio Dei von selbst und naturgemäß resultirt, kein essentielles, aber ein integrirendes Moment des seligen Lebens. Man muß eben, sagen die Thomisten, zwischen dem eigentlichen Wesen (essentia metaphysica) und dem Zustand (status) der Seligkeit unterscheiden. Das eigentliche Wesen besteht in der

consideratur homo prius quam consequatur ultimum finem, verbi gratia pro statu viae, aut in eo statu, in quo iam tenet ultimum finem. In priori statu bene potest homo primo directe amare ultimum finem et consecutionem eius, etiamsi fingamus illam esse futuram in actu voluntatis, ut verbi gratia si quis nunc credat gaudium beatificum futurum esse adeptionem sui finis, cur non poterit actu primo et directe illum intendere et consequi illum et propter hunc finem primo operari iuxta illud: Finis praecepti est caritas? Si vero loquamur de homine iam possidente ultimum finem, si amando possidet, cur non satis est, ut obiectum illius amoris sit primum appetibile a voluntate, et quod ille amor dum directe fertur in illud obiectum simul quasi reflexe feratur in se ipsum et sit magis volitus, quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit formalem reflexionem facere, certe non apparet in hoc esse aliquid contra rationem ultimi finis vel consecutionis eius ut sic. l. c. n. 16.

1) *Sylvius* in S. l. c. ad 4. — *Billuart*, de ult. fine. Diss. 2. a. 2. obi. 3. ad 4. — *Gotti*, de ult. fine. q. 2. Dub. 4. §. 3. n. 38 sq.

consecutio finis, in der visio. Der Zustand aber schließt außer dem eigentlichen Wesen zugleich die Proprietäten in sich, welche sich aus demselben in naturgemäßer Weise ergeben und dasselbe begleiten; und unter diesen Proprietäten nimmt die Thätigkeit der Liebe die erste Stelle ein. Gesetzt den Fall also, daß Gott in einem Seligen den Act der Liebe suspendirte, so würde ein solcher, wie viele Thomisten nicht anstehen zu behaupten, allerdings dem Wesen nach, nicht aber simpliciter selig sein [1]).

Hiermit stimmt denn auch die Lehre des h. Thomas überein. Zwar bemerkt der heilige Lehrer an einer Stelle, die Liebe Gottes, nicht aber die des Nächsten, sei für die Seligkeit wesentlich [2]); zwar bemerkt er an einer anderen Stelle wiederholt, die Erkenntniß sei für die Seligkeit mehr wesentlich, als die Liebe [3]); und Suarez ist deßwegen geneigt, auch den heiligen Lehrer für seine Ansicht anzurufen [4]). Indessen mit Recht bemerken die angeführten Thomisten, der h. Thomas erkläre die Liebe Gottes nur für den Zustand der Seligkeit als wesentlich, nicht aber für ihre Substanz. In der That ist die Sprache des heiligen Lehrers in den beiden Summen und in seinen anderweitigen Schriften so klar und unzweideutig, daß jene Theologen sich mit vollem Rechte auf ihn berufen. Die Substanz, die Essenz der Seligkeit ist nach Thomas in der Erkenntniß gegeben; die Liebe aber ist bloß die consummatio, das complementum derselben oder auch eine perfectio formaliter complens [5]).

---

1) Quidam enim dicunt, illum qui divinam essentiam intuitive videret, neque tamen vel eam amaret vel in ea delectaretur, futurum beatum simpliciter et non secundum quid; neque esset absurdum, quod aliquis sit simpliciter beatus et miser secundum quid; beatus quidem, quia habeat illud bonum, quod inter omnia est summum, miser vero, quia careat aliqua perfectione, quam convenit eum habere. Alii, ut Curiel et Tannerus censent, talem non fore dicendum simpliciter beatum, etiamsi habeat id, quod est essentialiter beatitudo. Quorum sententiam non obscure antea expresserat Medina. — *Sylvius*, l. c. ad 6. cf. *Gotti*, l. c. n. 39.

2) Dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. S. 1. 2. q. 4. a. 8. ad 3.

3) 3. c. gent. c. 26. — 4) L. c. n. 32 sq.

5) Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit, quod beatitudo est gaudium de veri-

5. Die intellectuelle Thätigkeit, welche in der Seligkeit wesentlich ist, ist dann selbstredend eine Thätigkeit des speculativen, nicht aber des practischen Intellectes. Der Gegenstand des speculativen Intellectes ist eben Gott, die höchste Wahrheit und das höchste Gut. Der Gegenstand des practischen Intellectes aber ist der Mensch selbst, sein ganzes inneres und äußeres sittliches Verhalten. Wäre der Mensch sich selber letzter Endzweck, dann würde er seine Seligkeit aus sich und seiner eigenen sittlichen Güte schöpfen; und die Seligkeit würde eine Thätigkeit des practischen Verstandes sein. Nun aber ist Gott Object und Quelle der Seligkeit, und diese selbst folglich eine Thätigkeit des speculativen Intellectes[1]).

Unter der Liebe, von welcher wir handeln, verstehen wir selbstredend die uneigennützige, reine Liebe, den amor amicitiae et caritatis. Denn nur diese Liebe hat ausschließlich und unmittelbar Gott selbst zum Gegenstande, und nur sie verbindet unmittelbar mit ihm, wie es der Begriff der Seligkeit, der consecutio finis, erfordert[2]). Diese Liebe characterisirt sich also zunächst als Werthschätzung Gottes, als Wohlgefallen an ihm, weil er in sich selbst unermeßlich, unendlich gut ist (amor complacentiae). Sie characterisirt sich ferner als Liebe des Wohlwollens, als amor bene-

---

tate, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. S. 1. 2. q. 3. a. 4. — cf. in 4. Dist. 49. q. 1. a. 1. — Quodl. 5. q. 9. a. 19.

1) Si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti; optima autem potentia est intellectus, cuius obiectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. — — Si ipsemet homo esset ultimus finis, tunc consideratio et ordinatio actuum et passsionum eius esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici. S. 1. 2. q. 3. a. 5.

2) Est igitur considerandum duplicem esse amorem Dei, unum concupiscentiae, alterum caritatis, quo amamus Deum super omnia propter se ipsum. Nullus ergo auctorum constituit beatitudinem in priore amore solum, tum quia ille amor imperfectus est, tum etiam quia non tam est propter se, quam propter habendum id, quod concupiscitur, et ita non potest habere rationem ultimi termini seu consecutionis. *Suarez* l. c. n. 1.

volentiae[1]). Weil nämlich der Liebende Gott liebt um seiner selbst willen, so will und wünscht er ihm alles erdenkliche Gute. Sie characterisirt sich endlich als Freude und süßen Genuß (gaudium delectatio, fruitio). Da nämlich der Liebende im Licht der visio Gott im Besitze unendlichen Gutes und deßwegen im Genusse unendlicher Seligkeit erblickt, so erfüllt süße Freude sein eigenes Herz. Es ist seine eigene höchste Wonne und sein höchster Genuß, den Geliebten in so unermeßlichem Glücke zu schauen. Und so hat die Liebe jetzt Ruhe und vollkommenen Frieden gefunden (pax, quies); denn sie weiß nicht bloß um das Glück des Geliebten, sondern schaut es mit eigenen Augen.

§. 17.

Proprietäten der ewigen Seligkeit.

1. Auch die begehrliche Liebe (amor concupiscentiae) hat in der himmlischen Seligkeit eine wohlberechtigte Stelle. Mit Naturnothwendigkeit erstrebt und liebt ja der Mensch seine Glückseligkeit. Ist also das Ziel erreicht, dann liebt er mit derselben Nothwendigkeit seine Glückseligkeit, er liebt das höchste Gut, sofern es sein, des Menschen Gut ist, und er liebt die Thätigkeit, durch welche er dieses sein Gut besitzt. Aber die begehrliche Liebe gehört nicht zum eigentlichen Wesen der Seligkeit. Zuvor muß der Mensch das Gut erreicht haben, zuvor muß er schon selig sein, um sich dann dieser Seligkeit, als seines Gutes, durch welches er glücklich ist, erfreuen zu können. Er erreicht dasselbe aber und besitzt es durch die unmittelbare Anschauung und durch jene Freundschaftsliebe, welche ihre höchste Freude und Ruhe in der Seligkeit des Freundes findet. Und die visio nebst der caritas allein machen somit das eigentliche Wesen der Seligkeit aus. Die begehrliche Liebe aber ist ein natür-

1) Advertendum est, intelligi posse hoc gaudium caritatis, quod sit tantum complacentia quaedam de bonis et perfectionibus, quas Deus in se habet, ita ut totum obiectum huius gaudii sit Deus et bonum increatum, quod in ipso est. Et hoc modo existimo gaudium non distingui re ab illo amore amicitiae, quo diligitur Deus propter se; — complacere autem de bono divino nihil aliud est, quam velle, ut illud habeat et possideat. Ergo non potest esse ille actus res distincta ab amore. l. c. n. 42. cf. S. 1. 2. q. 4. a. 1 sq.

liches und nothwendiges Accidenz, eine Proprietät, d. h. eine Bestimmung, die im Wesen der Seligkeit ihren Grund hat und aus demselben naturnothwendig hervorfließt [1]).

2. Eine zweite Proprietät des seligen Lebens besteht dann darin, daß die himmlische Gottesliebe unwandelbar und mit physischer Nothwendigkeit auf Gott gerichtet ist [2]). Daß die Liebe Gottes im Himmel quoad specificationem auf Nothwendigkeit beruhe; daß der Selige Gott nur lieben, nicht aber auch hassen könne, wird selbstredend von allen Theologen gelehrt, und ist auch früher bereits nachgewiesen. Es fragt sich indessen, ob diese Liebe auch quoad exercitium auf Nothwendigkeit beruhe, so zwar, daß der Selige mit innerer Nothwendigkeit fortwährend auch dem Acte nach lieben müsse. Die Scotisten lehren, thatsächlich setzten sich die Acte der himmlischen Liebe continuirlich fort; allein von einer inneren Nothwendigkeit dieser fortgesetzten Liebesthätigkeit könne keine Rede sein. Die meisten andern Theologen der verschiedenen Schulen aber behaupten die innere und physische Nothwendigkeit ununterbrochener, actueller Liebe [3]). Sie argumentiren nämlich: Gott ist das höchste Gut, unendlich liebenswürdig und schön, und in dieser seiner überwältigenden, hinreißenden Schönheit wird er fort und fort vom seligen Geiste geschaut. Nun ist aber der menschliche Geist innerlich determinirt, das höchste Gut zu lieben; der innerste Trieb und die ganze Neigung des Herzens ist eben auf Gott gerichtet. Tritt also Gott in seiner unermeßlichen Schönheit unmittelbar vor das betrachtende Auge, dann wird jener Trieb der Liebe nothwendig die Form des Actes annehmen müssen

---

1) Amor concupiscentiae propriae beatitudinis obiectivae vel formalis non est simpliciter necessarius nec de essentia beatitudinis; potest tamen in illa reperiri tamquam secundaria perfectio eius. Haec posterior pars non indiget probatione, quia talis actus est in suo genere bonus et naturae consentaneus et non includit imperfectionem repugnantem beatitudini. l. c. n. 36. cf. Disp. 9. sect. 2.

2) Wir haben diesen Gegenstand schon wiederholt berühren müssen. Der ganze Plan unserer Darstellung ließ keinen anderen Ausweg. So viel wie möglich haben wir uns vor Wiederholungen gehütet.

3) Scotus cum suis asseclis sentit, actum amoris Dei in patria ex se non esse necessarium, nec spectata natura voluntatis neque natura habitus caritatis, licet de facto nunquam cessabit. Thomistae vero et communiter scholastici sentiunt, actum amoris Dei in patria esse ex sua conditione necessarium quoad exercitium et hoc ratione clarae Dei visionis. *Gotti,* l. c. Dub. 6. §. 1.

und zwar so lange, als die Gegenwart Gottes sich fortsetzt. Denn um den Act in irgend einem Augenblicke unterbrechen zu können, müßte doch das Urtheil vorausgehen, daß es irgendwie gut sei, dieses zu thun. Ein solches Urtheil aber ist unmöglich, und folglich ist eine Unterbrechung jenes Actes ebenso unmöglich. Der Wille des Seligen unterliegt somit der süßen Nothwendigkeit fortwährender actueller Gottesliebe. In jedem Augenblicke fühlt er sich durch die unvergleichliche Schönheit Gottes übermächtig hingerissen. Da kann die Neigung nicht in Ruhe bleiben, sie muß in Liebe thätig sein und thätig bleiben. Und wenn Gott selbst, sich selber schauend, sich nothwendig ohne Unterbrechung actu liebt, sollte es dann einem geschaffenen Wesen möglich sein, in irgend einem Augenblicke von dieser Liebe abzulassen [1])?

Ist es in positiver Beziehung eine Proprietät des seligen Willens, Gott ewig lieben zu müssen, so eignet ihm in negativer Beziehung eine andere Eigenthümlichkeit, von der schon früher Rede war, die Unmöglichkeit, jemals sündigen zu können [2]). — Und so hat die himmlische Freiheit alles Unvollkommene gänzlich abgestreift. Sie befindet sich in der seligen Nothwendigkeit, nicht mehr sündigen zu können, Gott immer und ewig lieben zu müssen. Aber dennoch gibt es auch im Himmel eine Freiheit, vollkommene und vollendete Freiheit: die Freiheit zu allem Guten, die das Eigenthum der Kinder Gottes ist. Zwar muß der Selige in jedem Augenblicke Gott actu lieben, aber die Art der Tugend, in welcher er diese Liebe bethätigt, die Dauer eines solchen Actes, seine Intensität und seine Umstände,

---

1) Posita visione beatifica et Deo clare viso, ponitur omne bonum, in quo est plenitudo bonitatis, extra quod et extra cuius amorem nihil appareat bonum et appetendum. Ergo tollitur omnis indifferentia iudicii. In tantum enim proponi potest cum indifferentia exercitium circa aliquod obiectum vel cessatio ab exercitio, quia in tali exercitio non continetur omne bonum aut saltem non videtur, vel apparet impedimentum alicuius boni, quod ex cessatione ab exercitio tali iudicatur posse obtineri. Posita igitur visione beatifica et Deo clare viso ponitur totale et adaequatum motivum et satiativum voluntatis vinciturque omnis indifferentia ac libertas et operatur totaliter determinata etiam ad exercitium. *Gotti,* l. c. §. 2. n. 7. — cf. *Suarez,* Disp. 9. sect. 1. n. 13—17.

2) Voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit, et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. S. 1. 2. q. 4. a. 4.

alles das ist in sein freies Belieben gestellt. Das Gebiet des Guten ist, wie auf Erden, so im Himmel unermeßlich groß. Und wenn auch Nothwendigkeit gegeben ist, auf diesem Gebiete allein sich thätig zu erweisen, so bleibt ein weiter Spielraum für die Freiheit, zu wählen, wo und wie sie ihre Thätigkeit entfalten will.

3. Die visio und die damit verbundene Glückseligkeit haben eine ewige Dauer, und die Ewigkeit ist deßhalb die dritte Proprietät des seligen Lebens. Die heilige Schrift nennt die Herrlichkeit des Himmels eine ewige Herrlichkeit. Sie spricht vom ewigen Heile, von einer ewigen Erbschaft, von einer unvergänglichen, unverwelklichen Krone[1]); sie verkündigt die Ewigkeit des Himmels auf allen ihren Blättern[2]). „O ihr Güter des Herrn, ruft darum der h. Augustinus aus, süß, unsterblich, unvergleichlich, ewig, unveränderlich! Wann wird es mir vergönnt sein, euch zu schauen[3])?" Credo in vitam aeternam, sagt das apostolische Symbolum. Etwas umständlicher lautet die Erklärung Benedict's XII. in seiner mehrfach erwähnten Constitution[4]).

Auch die Vernunft spricht sich für eine Glückseligkeit aus, die ewig, unvergänglich ist. Denn so fordert es der Begriff eines letzten Zieles. Wie in allen seinen Werken, so verfolgt der weise Gott vor allem auch beim Menschen ein letztes Ziel. Der Begriff des letzten Zieles schließt aber jede Bewegung und Entwickelung zu ferneren Zielen aus. Hat also der unsterbliche Mensch dieses letzte Ziel erreicht, so findet er in ihm nothwendig seine letzte und ewige Ruhe. — Die Ewigkeit des Himmels ist aber auch ebenso innerlich mit dem Begriffe der Glückseligkeit gegeben. Für die Glückseligkeit ist ja der Mensch geschaffen. Das bezeugt ihm nicht bloß die göttliche Offenbarung, das beweist und bezeugt ihm auch seine eigene innerste Natur. Nun wäre aber eine Seligkeit, die ein Ende hätte, gar keine wahre Glückseligkeit. Und folglich hat das himmlische Leben einen ewigen Bestand[5]). — Zudem setzt jede Wirkung eine ent=

---

1) I Petr. 1, 4; 5, 4 et 10; — I Cor. 9, 25; — Hebr. 5, 9.

2) Matth. 19, 16 sq.; Luc. 1, 33; Joh. 10, 28; 11, 26; 16, 22; Apoc. 22, 5.

3) Enarr. 2. in Psalm. 26. — 4) *Denz.* n. 456.

5) Cum ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet et quod eius retinendi

sprechende Ursache voraus, und eine Ursache, welche die Seligkeit endigen könnte, ist schlechthin unerfindlich. Gott ist es nicht und kann es gar nicht sein. Denn er mußte den Menschen, seiner Natur entsprechend, zu einer ewigen Glückseligkeit berufen, und er könnte diese Berufung nur dann rückgängig machen, wenn der Mensch in der Glückseligkeit durch moralische Schuld den Fortbestand derselben verwirkte. Das aber ist unmöglich. Auch kein äußeres, geschaffenes Agens ist im Stande, den seligen Geist von seinem Gott zu trennen. Denn durch übernatürliche Kraft mit ihm verbunden, ist er erhaben über allem Angriffe feindseliger Gewalten, die es nicht mehr gibt. — Oder könnte der Mensch selbst, wenn auch nicht durch Sünde, so doch in anderer Weise seiner Seligkeit ein Ende machen? Könnte er nicht schließlich ermüdet und voll Ueberdruß sein eigenes Glück verschmähen? Aber das höchste Gut befriedigt und beseligt, und wo Beseligung ist und gänzliche Befriedigung, da ist für Ueberdruß und für Ermüdung keine Stelle. Der Selige liebt Gott mit einer nothwendigen Liebe und kann von seiner Liebe nicht mehr lassen, kann sich von seinem süßen Anblick niemals trennen [1]).

---

securitatem obtineat; alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem numquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. — S. 1. 2. q. 5. a. 4.

1) Est autem impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis. — Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16: Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius. Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente, quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo iusto iudice provenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis. Similiter etiam nec aliquod aliud

§. 18.

Die Beigaben der Seligkeit. — Güter der Seele.

1. Die formelle Seligkeit besteht in dem Besitze und Genusse des höchsten Gutes; sie ist etwas Geschaffenes und setzt sich ihrer Substanz nach aus der doppelten Thätigkeit der Erkenntniß und des Willens zusammen. Wo aber in der geschaffenen Ordnung eine Wesenheit oder Substanz unterschieden wird, da gibt es auch Accidenzien, welche zur allseitigen Ausstattung und Ausschmückung der Substanz bestimmt sind[1]). So verhält es sich auch mit der himmlischen Seligkeit. Sie besteht ihrer Wesenheit nach in der Anschauung und in dem liebenden Genusse des höchsten Gutes. Aber außer dieser Substanz und außer den bereits angeführten Proprietäten gibt es eine Reihe von accidentellen Beigaben und Gütern, welche die Seligkeit allseitig vollenden und schmücken, so daß ihr Zustand (status) nach keiner Seite hin, sie sei auch noch so untergeordneter Art, irgend etwas zu wünschen übrig läßt. Mit der Seligkeit ist ja die letzte natürliche und übernatürliche Vollendung des Menschen gegeben, sie will das vernünftige Geschöpf nach allen Seiten hin vervollkommnen, will jedes natürliche und vernünftige Verlangen befriedigen. Sie schließt also die ganze Fülle von Gütern der Natur und der Gnade in sich, die der Mensch im Zustande seiner Vollendung irgendwie begehren, besitzen und genießen kann. — Die accidentellen Güter zerfallen in drei Klassen; es sind Güter der Seele oder des Leibes, oder es sind anderweitige äußere Güter. Alle zusammen genommen constituiren die sog. accidentelle Seligkeit, nicht freilich in dem Sinne, als wären sie ein Accidenz der Seele, denn auch die wesentliche Seligkeit ist ein solches Accidenz, sondern insofern, als sie zur Substanz der Seligkeit als unwesentliche Beigabe hinzutreten. Die Quelle der wesentlichen Seligkeit ist Gott, sofern er das

---

agens potest eam subtrahere, quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. S. l. c.

1) Nulla est essentia creata, quae non indigeat aliquo accidenti ad complementum suae perfectionis. Formalis autem beatitudo essentialis creatum quid est, et formaliter non continet omnem perfectionem beati. — *Suarez*, Disp. 11. sect 2. n. 2.

Object der visio ist; die Quelle der außerwesentlichen Seligkeit sind geschaffene, außergöttliche Güter [1]).

2. Wir beginnen mit den Gütern der Seele, die wir als Güter der Natur und der Gnade unterscheiden müssen. Die Seele besitzt zunächst sich selbst und schaut sich selbst in ihrer ganzen natürlichen Schönheit. Das Schönste im weiten Bereiche des Universums ist ja der Geist, das lichte Bild der göttlichen Majestät, der reine Hauch aus Gottes Mund, schöner als alle Schönheit, als alle sinnfällige Pracht der ganzen sichtbaren Schöpfung. Was dem Erdenpilger so geheimnißvoll und fremd, was er noch nie geschaut, seine eigene Seele, ihre Kräfte, ihren wunderbaren Zusammenhang und ihr wunderbares Wirken, jetzt liegt es aufgedeckt vor seinem geistigen Auge; die Seele hat sich selbst gefunden, versteht sich selbst und genießt sich selbst. Die Potenzen der Seele haben zudem ihre letzte Vollendung empfangen. Die Erkenntniß ringt nicht mehr und dürstet nicht mehr nach Wahrheit; frei von Irrthum und Täuschung besitzt und genießt sie die Wahrheit. Sie ist zu einem Spiegel des Universums geworden, und in diesem Spiegel schaut der Geist die sämmtlichen Werke Gottes, ihre Größe, ihre Schönheit, ihre Harmonie; in diesem Spiegel findet er die zahlreichen Räthsel des Diesseits vollständig gelöst. — Auch der Wille hat seine letzte Vollendung empfangen. Er schwankt nicht mehr traurig hin und her zwischen Gut und Bös, er ist stark und mächtig geworden und kein Kampf bedrängt ihn und beängstigt ihn. Er liebt nur noch das Gute und die Tugend; er ist mit allen Tugenden geschmückt, und in süßem Frieden übt er die Tugend und genießt sie.

Zu den Gütern der Natur kommen die der Gnade, und auch sie werden von der Seele kraft übernatürlichen Lichtes intuitiv und comprehensiv geschaut [2]). Sie erblickt die heiligmachende Gnade, das herrliche, himmlische Brautgewand, von des heiligen Geistes Hand selbst aus göttlichem Lichte gewoben, den Abglanz des ewigen, göttlichen Lichtes, den Wiederstrahl der göttlichen Glorie und Majestät, das ganz getreue Bild der göttlichen Herrlichkeit, dem strahlenden

---

1) Supponendum est, hanc beatitudinem accidentalem non ita apellari, quia sit accidens animae, hoc enim modo etiam beatitudo essentialis est accidens animae. Dicitur ergo accidentalis, quia accidit ipsi beatitudini essentiali. — *Suarez*, l. c. n. 3.

2) Vgl. oben §. 3.

Sonnenbilde gleich im klaren Gewässer. Dazu der reiche Schmuck übernatürlicher Vermögen, die eingegossenen Tugenden, die Gaben des heiligen Geistes, der character sacramentalis, das lumen gloriae: zum herrlichen Brautgewand das kostbare Geschmeide, Blüthen aus göttlichem Stamm, lichte Strahlen aus einer göttlichen Sonne. Alles dieses schaut die Seele, sich selbst verklärt, vergöttlicht, nach allen Seiten hin, in ihrem Sein und in allen ihren Potenzen. Und diese Potenzen ruhen nicht, sie entwickeln göttliches Leben. Unter dem fortwährenden lebendigen Hauche des göttlichen Geistes, unter fortwährendem Einflusse göttlichen Lichtes — die Seele fühlt nicht bloß, sie schaut das einströmende göttliche Licht — regen sich alle Kräfte, regen sich alle Tugenden in unvergänglichem Leben, erzeugen in ewiger Jugendkraft himmlische Blüthen und Früchte. Die Seele ist wie Gott, lebt wie Gott, in Gott, für Gott; sie schmeckt und verkostet die ganze unermeßliche Wonne und Süßigkeit dieses ihres göttlichen Lebens.

3. Eine besondere geistige Freude erwächst der Seele aus dem Gedächtnisse, welches die Erinnerung aufbewahrt an die glorreichen Kämpfe, welche sie in den Tagen der Prüfung für Gott bestanden, für welche sie jetzt so herrlich gekrönt ist. Das Leben des Christen hier auf Erden ist ja ein fortgesetzter Kriegsdienst, und der Lohn, der dem siegreichen christlichen Kämpfer zu Theil wird, kann darum mit gutem Grunde eine Krone (corona sive aurea) genannt werden. Die Krone ist überdies ein Zeichen königlicher Herrschaft, und der Selige des Himmels ist ja im Besitze königlicher Würde und königlicher Herrschaft, da er in seiner Seligkeit Antheil an der Gottheit und ebendamit auch an Gottes königlicher Macht und Herrlichkeit gewinnt[1]). — Aber mögen auch alle Himmelsbewohner Sieger, und mag auch für alle der Rückblick in die Vergangenheit eine Quelle reicher und süßer Freude sein, manche aus ihnen haben im Kampfe in ganz besonderer Weise sich hervorgethan; und weil dem beson-

---

1) Praemium essentiale hominis, quod est eius beatitudo, consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur vel aurea, tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur —, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps et per consequens regiae potestatis —; corona est autem proprium signum regiae potestatis. Suppl. q. 96. a. 1.

deren Verdienste ein besonderer Lohn entspricht, so wird den hervorragendsten Kämpfern Christi außer der allen gebührenden wesentlichen oder essentiellen Seligkeit (corona, aurea) noch eine besondere accidentelle Seligkeit zu Theil werden. Und wie die wesentliche unter dem Bilde einer Krone dargestellt wird, so kann auch für die accidentelle dieselbe Symbolik festgehalten werden. Weil aber dasjenige, was dem Wesentlichen beigegeben wird, geringer ist, als das Wesentliche, so drücken wir die wesentliche Seligkeit durch das Wort corona oder aurea aus, die außerwesentliche dagegen durch das Deminutivum aureola d. h. Krönchen[1]). Unter der aurea verstehen wir demnach jene Seligkeit, die in der himmlischen Verbindung mit Gott wesentlich ihre Wurzel hat; unter der aureola aber jene besondere selige Freude, die aus den Werken quillt, welche den Charakter eines besonderen Heroismus an sich tragen[2]).

Drei Klassen von Seligen sind es nun gemäß der ferneren ausführlichen Darstellung des h. Thomas, welche auf Erden einen besonderen Sieg errungen haben und denen ebendeßhalb die besondere Krone, die aureola gebührt: den heiligen Jungfrauen, den heiligen Martyrern und den heiligen Lehrern der Kirche. Den heiligen Jungfrauen gebührt eine besondere Krone wegen des besonderen Sieges, den sie, die heilige Jungfräulichkeit unbefleckt bewahrend, über das Fleisch davongetragen haben. Sie gebührt auch den Martyrern. Denn siegten die Jungfrauen über alle inneren Anfechtungen, so überwanden die Martyrer alle äußern: Marterpein und Martertod. Dazu kommt, daß sie für die gerechteste Sache gestritten und gelitten haben, die es nur gibt, für die heilige Sache Jesu Christi, für Jesus Christus selbst. Endlich gebührt auch den heiligen Lehrern und Predigern der Kirche die besondere Krone, weil sie durch Lehre und Predigt glorreiche Siege über Satan davongetragen[3]). — Die heilige Schrift selbst

---

1) Et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet. — — Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum praemium aureola nominatur. l. c.

2) Et sic dicendum est, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, i. e. quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis; quod est aliud gaudium ab eo, quo de coniunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium aurea dicitur. l. c.

3) Cum per virginitatem singularis quaedam victoria contra carnem obtineatur, virginibus, quibus propositum fuit virginitatis perpetuo servandae, aureola merito debetur. l. c. a. 5. Conclusio.

weist auf specielle Auszeichnungen, auf specielle Freuden hin, welche diesen drei Klassen von Seligen zu Theil werden. Singen ja die heiligen Jungfrauen ein neues Lied, das niemand singen kann, sie folgen dem Lamme, wohin es geht und tragen des Vaters und des Lammes Namen auf ihrer Stirne [1]). Von den heiligen Martyrern aber, die aus großer Trübsal hervorgegangen, heißt es, daß sie angethan seien mit weißen Gewändern, daß Palmen in ihren Händen, und daß das Lamm selbst ihre Thränen trockne [2]). Von den heiligen Doctoren endlich wird gesagt, daß groß ihr Name sei, daß sie leuchten, wie der Glanz des Firmamentes und wie Sterne in alle Ewigkeit [3]).

4. Im Anschluß an Matthäus 13, 23 unterscheidet der h. Thomas in der himmlischen Seligkeit außer den aureolae noch die sog. fructus. Das Wort Gottes sei nämlich ein geistiger Same, und wo dieser Same aufgehe, da erzeuge er geistige Frucht, indem er den Menschen vergeistige und ihn von der Herrschaft des Fleisches mehr oder weniger emancipire. Diese Geistigkeit des Menschen erzeuge dann im Himmel wiederum eine besondere Freude, den sog. fructus. Die dreißigfältige Frucht aber gebühre den Eheleuten, welche standesgemäße Keuschheit geübt, die sechszigfältige den Wittwen, welche in der Zeit ihrer Wittwenschaft Enthaltsamkeit gepflegt, die hundertfältige Frucht aber den vollkommenen Jungfrauen. Die aureola virginis würde sonach in der Freude über den errungenen Sieg bestehen, der fructus aber in der Freude über die geistige Disposition, aus welcher der Sieg hervorgegangen [4]). — Andere Theologen finden in den ver-

---

Quemadmodum virginibus, sic et martyribus aureola debetur tum propter victoriam passionum martyrii, tum propter causam pugnae — —, quae scilicet est ipse Christus. l. c. a. 6.

Sicut virgines et martyres, ita doctores aureolam consequuntur propter victoriam, quam obtinent adversus diabolum per praedicationem et doctrinam. l. c. a. 7. Conclusio.

1) Apoc. 14, 1 sqq.

2) Apoc. 7, 9 sqq.

3) Matth. 5, 19; Dan. 12, 3.

4) Spirituale autem semen, quod in nobis seminatur, est verbum Dei. Unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est maior fructus verbi. — Suppl. q. 96. a. 2.

Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quaedam spiritualitas

schiedenen fructus bloß einen Hinweis auf die Gradunterschiede der Seligkeit überhaupt [1]).

§. 19.

Fortsetzung. Güter des Leibes.

1. Besondere Freuden erwachsen den Seligen aus der Wiedervereinigung mit ihren früheren Leibern. Wir brauchen kaum darauf aufmerksam zu machen, daß, um die Seligkeit ihrer Substanz nach genießen zu können, ein Concurs des Leibes keineswegs nothwendig ist. Gott ist reiner Geist. Jene intellectuelle Thätigkeit, durch welche er unmittelbar geschaut wird, ist eine rein geistige Thätigkeit, frei von jeder sinnlichen Beimischung, und für eine Mitwirkung des leiblich-sinnlichen Vermögens findet sich somit gar keine Stelle. Auch haben wir bereits früher gezeigt, daß nach Lehre des Dogmas die ganz geläuterten Menschenseelen thatsächlich sofort der visio theilhaftig werden und den dreieinigen Gott schauen, wie er ist.

Eine andere Frage aber ist die, ob und in welchem Sinne die Seligkeit des Geistes durch den Leib einen accidentellen Zuwachs erfahre. In seinem älteren Werke, dem Commentar zum Lombarden,

---

necessaria et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur, quod fit, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis; et haec est spiritualitas coniugatorum. Spiritualitas vero superabundans est, per quam homo huiusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter, vel respectu cuiuslibet temporis, praeteriti, praesentis et futuri, et haec est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam coniugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus. — l. c. a. 4.

Aureola (consistit) in gaudio, quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio, quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei. — l. c. a. 2.

1) Ego vero existimo illis tribus gradibus significari omnes iustos, in quibus alii sunt perfecti, alii mediocres, alii infimi. — Unde non est necesse, ibi esse sermonem de accidentalibus praemiis, sed de materia et qualitate praemii essentialis. — *Suarez*, l. c. sect. 3. n. 5.

war der h. Thomas der Ansicht gewesen, die visio beatifica werde in Folge der Auferstehung in sich selbst dem Grade nach, intensive vollkommener sein. Denn durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe sei das Sein der Seele vollkommener, und folglich auch ihre Thätigkeit. In seinem späteren Werke aber retractirt der heilige Lehrer stillschweigend seine frühere Ansicht, und zwar mit Recht[1]). Die Vollkommenheit der seligen Anschauung ihrem Grade nach ist ja allein durch die Fülle des lumen gloriae bedingt. Nun empfängt aber die Seele sofort bei ihrem Eintritt in die Seligkeit jenes Maß des Glorienlichtes, welches ihren Verdiensten entspricht. Daß aber Gott bei der Auferstehung das Licht der Glorie über die erworbenen Verdienste hinaus vermehre, ist eine durchaus willkürliche, unbegründete Annahme. — Oder ließe sich eine Steigerung der seligen Anschauung vielleicht noch in anderer Weise erklären? — Hat nicht die anima separata eine natürliche Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem Leibe, und muß nicht die ungestillte Sehnsucht lähmend auf ihre Thätigkeit einwirken, so daß sie, vom Leibe getrennt, unfähig ist, mit ganzer Kraft sich der seligen Anschauung hinzugeben[2])? — Wir müssen dieses verneinen. Der Zug der Seele nach Gott, den sie unmittelbar schaut von Angesicht zu Angesicht, ist so übergewaltig, daß keine andere

---

1) Sciendum, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto perfectior anima erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est naturalis forma corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturae perfectio, secundum quam est corporis forma. S. 1. 2. q. 4. a. 5.

2) Der h. Bonaventura z. B. ist der Ansicht, die visio werde nach der Auferstehung in sich selbst von größerer Intensität sein. Denn das der Seele innewohnende desiderium corporis sei ein Hinderniß für die vollkommene Entfaltung der erkennenden Thätigkeit. Durch die Auferstehung aber werde dieses Impediment removirt. — in 4. Dist. 49. p. 2. a. 1. sect. 1. q. 1.

Neigung, von welcher Art sie auch sei, im Stande ist, die Bewegung der Seele zu lähmen und sie in ihrem Fluge aufzuhalten. Dazu kommt, daß jeder Trieb der verklärten Seele nach Maßgabe des göttlichen Willens geregelt, dem göttlichen Willen vollkommen unterworfen ist. Nur insoweit will die Seele die Wiedervereinigung mit ihrem Leibe, als Gott es will. Das Verlangen nach ihrem Leibe ist also jener höheren Thätigkeit, in welcher die Seligkeit besteht, vollkommen unterworfen. Wo aber zwei Thätigkeiten sich nicht widersprechen, sondern in vollkommener Harmonie sich einander unterordnen, da kann von einer Lähmung der einen durch die andere keine Rede sein.

Wohl gibt der h. Thomas a. a. O. zu, und in diesem Sinne erklärt er eine anscheinend abweichende Meinung des h. Augustinus, daß durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe die Seligkeit ihrem Umfange nach, extensive zunehme, und eben hierin liegt ein wichtiger Congruenzgrund für die Auferstehung der Todten[1]). Durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe wird ja ein thatsächlich vorliegendes natürliches Verlangen befriedigt; die Seele gewinnt ein neues, im hohen Grade convenirendes Gut. Durch die Wiedervereinigung mit dem Leibe wird sie ferner in den Stand gesetzt, neue Thätigkeiten entfalten, und durch diese Thätigkeiten neue convenirende Güter erreichen und genießen zu können. Nach der Wiedervereinigung mit dem Leibe endlich kann die Seele ihre Glorie auch auf den Leib hinüberströmen lassen, um fortan auch durch den Leib und seine Potenzen die Wonne der Glorie in zwar niederer, aber doch neuer Weise zu genießen.

Thatsächlich wird der Leib der Auferstehung aller Unvollkommenheit entkleidet sein, die ihm im Zustande der Pilgerschaft anhafteten; thatsächlich wird er eine höhere, übernatürliche Form gewinnen, er wird in den Zustand der Verklärung eintreten, damit sein Zustand dem Zustande der verklärten Seele ganz und gar entspreche. Zwar würden die Mängel und Defecte dieses sterblichen Leibes nicht im

1) Dicendum, quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive. — Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. l. c. ad 4 et 5.

Stande sein, die Vollkommenheit der seligen Anschauung irgendwie zu hindern, wie aus dem Umstande hervorgeht, daß Christi Seele im leidensfähigen Leibe fortwährend einer ganz vollkommenen Anschauung Gottes sich erfreute. Denn die selige Anschauung reißt die Seele mit heiliger Allgewalt ganz und gar hinweg, so daß das vom Leibe ausgehende Hemmniß keine Wirkung hat. Dabei bleibt gleichwohl bestehen, daß, möge die Seele ihn auch siegreich überwinden, thatsächlich doch ein hemmender Einfluß seitens des corruptibilen Leibes ausgeübt wird. Das aber ist ein Mißverhältniß. Und eben um dieses Mißverhältniß auszugleichen; um den Leib zur Seele in das richtige Verhältniß zu setzen; um für die Seele in ihrem Leibe eine Quelle neuer seliger Freuden zu schaffen, damit der Zustand der Seligkeit nach allen Seiten hin vollendet sei, und der g a n z e Mensch in allen seinen Theilen und Vermögen entsprechende Seligkeit genieße, wird die Glorie der Seele auch auf den Leib hinüberströmen, der Leib wird in natürlicher und übernatürlicher Beziehung ganz und gar vollendet sein[1]).

2. Der Leib des Menschen wird zunächst in der vollen Integrität seiner Natur von den Todten wiedererstehen. Er wird ein organischer, wahrhaft menschlicher Leib sein, ausgestattet mit allen jenen Theilen, Gliedern und Organen, die als naturgemäße Bestandtheile zu seinem Aufbaue und zur Bethätigung seines Lebens erforderlich sind. — Aus dem Umstande aber, daß Christus, das Vorbild unserer Auferstehung und Verklärung, seine glorreichen Wundmale beibehalten hat, ziehen Väter und Theologen mit Grund den Schluß, daß es sich in gleicher Weise auch mit den heiligen Martyrern verhalten werde. Auch die heiligen Martyrer werden die Zeichen und die Male ihres blutigen Leidenskampfes an sich tragen, um durch sie in alle Ewigkeit Gott den Herrn, dessen Kraft sie stärkte, zu preisen und zu verherrlichen, und um aus ihnen, als den Triumphzeichen eines glorreich erkämpften Sieges, für sich und andere neue Seligkeit zu gewinnen. Diese Wundmale aber werden frei von jeder Entstellung

1) Eine eingehende Besprechung und Begründung der natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheit des auferstandenen Leibes haben wir an einer andern Stelle zu geben versucht. Vgl. Lehre vom Auferstehungsleibe, II. und III. Theil. — Wir glauben aber, uns mit diesem einfachen Hinweis nicht begnügen zu dürfen und nehmen deßwegen die dort gewonnenen Resultate, freilich mit einigen Zusätzen, in unsere Darstellung auf.

sein, sie werden in wunderbarer Farbenschönheit glänzen, sie werden als ewiger Schmuck, als ewige Zierde die Glorie des verklärten Leibes mehren. Und wie Christus in der Blüthe seines Lebens auferstand, so gilt ein Gleiches von den Leibern der Gerechten. Ihre Größe, ihre Gestalt und Bildung, ihre Farbe, alles wird das richtige Maß, das richtige Verhältniß haben, alles wird in vollendeter Harmonie zur vollendeten Schönheit sich zusammenfügen. In den Leibern der Gerechten wird die Idee des Menschenleibes zur vollsten und reinsten Verwirklichung gelangen, sie werden in wahrhaft idealer Schönheit prangen.

Die vegetativen Potenzen werden durch die Auferstehung freilich wiederhergestellt, aber ihre naturgemäßen Functionen haben auf immer ein Ende. Die leibliche Entwickelung der Individuen ist ja abgeschlossen, so zwar, daß sie in ihrer Unverweslichkeit nicht einmal einer stofflichen Erneuerung fernerhin bedürfen. Ebenso ist auch die Species vollendet, und die Zahl der Auserwählten erfüllt, und der Tod reißt ferner keine Lücken mehr in ihre Reihen. Und weil folglich eine fernere Bethätigung der vegetativen Vermögen völlig zwecklos ist, so werden sie kraft göttlicher Einrichtung ihre Functionen gänzlich einstellen.

Was die sensitive Thätigkeit betrifft, so begnügen wir uns mit einigen Bemerkungen über die äußere sinnliche Wahrnehmung. Denn dasjenige, was über die innere Wahrnehmung zu sagen wäre, ist von keinem wesentlichen Belange. — Ueber die Objecte des Tast- und Gefühlssinnes können nur allgemeine und unbestimmte Andeutungen gegeben werden. Suarez und verschiedene anderen Theologen führen die verklärten Leiber selbst und die ihnen anhaftenden Dispositionen als Objecte dieses Sinnes auf. Doch dürfte es sich empfehlen, nicht so sehr den Tastsinn selbst, als vielmehr die andere Seite desselben, das Gefühl, das äußere wie das innere, in den Vordergrund zu stellen. Der äußere Gefühlssinn wird den ganzen Einfluß der himmlischen Atmosphäre an sich erfahren, und alles das Wohlthuende, was ihr innewohnt. Der Gegenstand des inneren Gefühlssinnes aber wird jenes vollendete Wohlbefinden sein, welches den verklärten Leibern eignen wird, ein Wohlbefinden, welches die Störungen des gegenwärtigen Lebens, Hunger, Schlaf und Müdigkeit, Schmerz und Krankheit nicht mehr kennt; ein Wohlbefinden, welches in sich selbst vollendete Kraft und Lebensfülle ist, unbeschreiblich ge-

hoben durch den entzückenden Einfluß der ganzen himmlischen Umgebung, durch den Einfluß einer Seele, in welcher heiliger Friede wohnt und himmlische Seligkeit, gehoben endlich durch den Einfluß jener übernatürlichen Gnadengeschenke, die auch dem Leibe eine Vollkommenheit geben, welche ihn weit über die engen Schranken seiner Natur erhebt. — Bezüglich des Geschmacksinnes ist der h. Thomas geneigt, anzunehmen, daß den im Munde befindlichen Säften wohlschmeckende Stoffe beigemischt sein werden. Und viele andere Theologen sprechen denselben Gedanken aus, dessen Berechtigung wohl nicht so ganz bestritten werden kann[1]). — Ueber die Objecte des Geruchsinnes aber ergehen sich die Scholastiker in mannigfachen Vermuthungen. Wir dürfen annehmen, daß zunächst die irdischen Körper durch ihren Wohlgeruch den Seligen dienen werden; wir dürfen annehmen, daß auch die himmlische Atmosphäre mit wundersamem Duft gesättigt sei, und daß auch den Leibern der Seligen selbst ein köstlicher Wohlgeruch entströmen werde[2]). Wir dürfen aber auch eine andere Ansicht gelten lassen, die der römische Katechismus anzuzeigen scheint, daß nämlich die Seligen der sinnlichen Freuden des Geschmack- und Geruchsinnes überhaupt entbehren werden, um

---

1) Es läßt sich annehmen, daß jene wohlschmeckenden Stoffe der verklärten Körperwelt entstammen und dem Organe durch die Atmosphäre zugetragen werden, in ähnlicher Weise, wie die Scholastik rücksichtlich des Geruchsinnes vielfach annimmt. Physiologisch dürfte nichts im Wege stehen. Auch leuchtet ein, daß eine solche Thätigkeit des Geschmacksinnes noch kein Act des vegetativen Lebens, sondern an sich lediglich Sensation, ein Act des sensitiven Lebens ist.

2) In den „Blüthen des h. Franziskus", herausgegeben von Heinrizi, Regensburg 1870, wird S. 259 Folgendes erzählt: „Während dieser Umarmungen (seitens unseres Heilandes) fühlte Bruder Johann so großen, himmlischen Wohlgeruch, daß, wenn auch alle wohlriechenden Spezereien und alle duftenden Dinge der Welt an Einem Orte beisammen gewesen wären, sie ihm dennoch als übler Geruch vorgekommen wären in Vergleich mit jenem Wohlgeruche. In ihm ward Bruder Johann entzückt, getröstet und erleuchtet und es dauerte jener Wohlgeruch viele Monate lang in seiner Seele. — — Lange Zeit darnach verspürte er auf dem Waldpfade, auf welchem die gebenedeiten Füße des Herrn gestanden und selbst in ziemlich weiter Umgebung noch immer jenen Wohlgeruch." — Wir haben im „Auferstehungsleib" mancherlei Züge aus der Legende der Heiligen zur Illustrirung der leiblichen Herrlichkeit der Seligen mitgetheilt und fügen in den folgenden §§. aus den „Blüthen" hier und da noch einen neuen Zug hinzu. —

in höherer Weise (altiore modo) im Genusse der geistigen Güter eminenten Ersatz zu finden [1]).

Das Auge der Verklärten ist unverweslich, leidensunfähig. Es wird folglich in der Anschauung des himmlischen Lichtglanzes nicht geblendet werden und auch nicht ermüden. Es wird auch insofern eine höhere Vollkommenheit besitzen, als ihm größere Schärfe innewohnen wird, wie dem Auge dieses gegenwärtigen Leibes. Wie weit sich aber seine Sehkraft erstrecken wird, ob es im Stande sei, auch ganz entfernte Objecte oder Dinge von mikroscopischer Kleinheit deutlich wahrzunehmen, darüber können wir keine bestimmte Auskunft geben. Einen vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus ganz richtigen, aber doch nur ungefähren Maßstab gibt uns der h. Thomas an. Je vollkommener das Organ, bemerkt er, eines um so schwächeren Eindruckes oder Reizes bedarf es, um den Act der Wahrnehmung möglich zu machen. Nun wird aber das verklärte Auge ganz vollkommen und ganz vollendet sein, und folglich wird der allerschwächste Reiz genügen, damit es klar und deutlich schaue. Als Gegenstände des Gesichtssinnes haben wir die sinnfälligen Dinge des Himmels und der Erde anzusehen, also die verklärte Leiblichkeit Jesu Christi und seiner heiligen Mutter, die verklärten Leiber der Seligen, die sinnfällige Pracht der himmlischen Wohnungen, endlich die verklärte Erde und das ganze im Lichte der Glorie prangende Weltall [2]).

---

1) Vgl. die Kritik über den „Auferstehungsleib" in der Lit. Rundschau. 1878. Nr. 3. S. 68. — Die betreffende Stelle im Catech. Rom. p. 1. c. 13. q. 11. lautet: Sed tamen hoc fidelibus persuasum esse debet, quaecumque nobis iucunda in hac vita contingere vel etiam optari queant, sive ea ad mentis cognitionem, sive ad corporis perfectum habitum pertineant, earum rerum omnium copiis beatam coelestium vitam circumfluere; quamvis hoc altiore quodam modo, quam oculus vidit, aut auris audivit, aut in cor hominis ascendit, fieri Apostolus affirmat. Nam corpus quidem, quod antea crassum et concretum erat, cum in coelo, detracta mortalitate, tenue et spirituale effectum fuerit, nullis amplius alimentis indigebit; anima autem aeternae gloriae pabulo, quod magni illius convivii auctor transiens omnibus ministrabit, cum summa voluptate exsaturabitur. —

2) Man hat den Gedanken auffallend gefunden, daß bloß die kleine Erde von vernünftigen Wesen bewohnt sein solle, nicht aber die übrigen Himmelskörper, deren Zahl kein Astronom berechnet, deren Entfernungen noch keiner ausgemessen hat. Indessen das Dasein des Menschen allein (um von den Engeln und ihrer Thätigkeit in der Schöpfung ganz zu schweigen) rechtfertigt

Daß auch das Sprachvermögen den Auferstandenen eignen werde, versteht sich ganz von selbst. Wie unvollkommen würde es sein, wenn die Seligen nicht auch durch das natürliche Mittel der Sprache unter sich verkehren und ihren Herrn und Schöpfer preisen könnten? Alles im Himmel soll ja der Glorie Gottes dienen, auch die Leiber der Heiligen und alle Fähigkeiten derselben. Darf also und kann der Mund stumm sein, wenn das Herz in der Liebe und im Preise der Majestät und Größe Gottes überfluthet? — Darum sagt der h. Thomas kurz und gut: Dicendum, quod in patria erit laus vocalis — — propter perfectionem sensus et delectationem. Und in Uebereinstimmung hiermit schreibt Suarez: Erit in corporibus gloriosis vox et divina laus etiam sensibilis [1]). Die heiligen Väter aber sprechen von melodischen Gesängen der Seligen, und sie wiederholen damit nur, was uns die heilige Schrift verkündigt [2]), und was im Anschlusse an sie die heilige Kirche singt [3]). — Von welcher Art die Sprache

---

das Dasein der ganzen, unermeßlichen Schöpfung. Denn die alle Begriffe übersteigende Großartigkeit derselben ist so recht geeignet, möglichst viele Menschenseelen für den Schöpfer zu gewinnen. Außerdem aber ist der Aufenthalt der Menschheit hier auf Erden nur ein flüchtiger, vorübergehender, nur ein Provisorium und eine kurze Spanne Zeit im Vergleiche mit der Ewigkeit. In der Vollendung der Zeiten wird die vollendete Menschheit von dieser kleinen Erde, aus diesem Winkel der Schöpfung, dürfen wir vielleicht sagen, in das ganze, unermeßliche, jetzt auch vollendete und paradiesisch verklärte Universum eingeführt, um von jetzt an mit den heiligen Engeln neben dem Himmel auch dieses ganze Weltall zu bevölkern, zu bewohnen und zu beherrschen. Und dann mag in alle Ewigkeit in der gesammten Schöpfung vom einen Ende bis zum andern aus vernünftiger Wesen Mund das Lob des Schöpfers wiederklingen.

1) Suppl. q. 82. a. 4. ad 4. — *Suarez,* T. 15. Disp. 47. sect. 6. n. 7.

2) Psalm. 149, 3 sqq.; Apoc. 14, 2 sq.; 19, 1.

3) Quocumque tendis, virgines
Sequuntur atque laudibus
Post te canentes cursitant
Hymnosque dulces personant.

In den „Blüthen“ heißt es S. 323: „Während er (Franziskus) mit diesem Gedanken (über die Freude der Seligen) sich beschäftigte, erschien ihm plötzlich ein Engel in ungemein großem Lichtglanze; in der linken Hand hielt derselbe eine Geige und in der rechten den Bogen, und da St. Franziskus beim Anblicke dieses Engels ganz erstaunt dastand, strich dieser einmal mit dem Bogen auf der Geige hinauf, und sogleich fühlte Franziskus eine solche Süßigkeit der Melodie, daß sie seine Seele ganz in Wonne versenkte und sie allen körperlichen Gefühles beraubte.“

des Himmels sein werde, darüber läßt sich kein bestimmter Aufschluß geben, und auch die Väter und Theologen berühren, soweit wir wissen, diesen Punkt nicht. Wenn wir aber bedenken, daß auch die Sprache der Menschen vom Fluche der Sünde getroffen wurde, und daß der Zweck der Erlösung darauf hinausgeht, die Welt und die Menschheit vom Verderben und von den Folgen der Sünde zu reinigen und zu befreien, und den Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit wiederherzustellen, dann erscheint die Annahme mindestens zulässig, daß die Sprache des Himmels jene Beschaffenheit haben werde, die sie vor der Sünde hatte, daß sie also analog der Sprache des Paradieses, wenn nicht geradezu identisch mit derselben sein werde. — Ueber den Gehörsinn braucht nach dem, was wir über die Sprache des jenseitigen Lebens vernommen haben, keine weitere Rede mehr zu sein. Aus dem Fortbestand der Sprache ergibt sich der Fortbestand des Gehöres ganz von selbst als Folgerung.

3. Wie die Seele specifisch höhere Vollkommenheiten empfängt, so werden auch dem Leibe wesentlich höhere Vorzüge zu Theil werden. Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, und die ihm entsprechende letzte Vollendung oder Seligkeit wird also darin bestehen, daß er eben in seiner Eigenschaft als Abbild Gottes vollendet und beseligt wird. Nun findet sich diese Ebenbildlichkeit zwar vorwiegend in der Seele, aber sie findet sich auch im Leibe, sofern im Leibe, der ja der Seele entsprechen muß, sich die Seele wiederspiegelt. Daraus folgt, daß auch die Seligkeit vorwiegend in der Seele residiren wird, es folgt nicht minder, daß dieselbe auch den Leib ergreifen, sich ihm mittheilen, in ihm zum entsprechenden Ausdrucke kommen muß. Und das kann nur dadurch geschehen, daß der Leib der glorificirten Seele vollkommen unterworfen und ihr gleichförmig wird, an ihrer Glorification in seiner Weise Antheil nehmend. Wie also der Seele zum Zwecke ihrer Seligkeit übernatürliche Dispositionen, Habitus, dotes gegeben werden, so werden auch dem Leibe entsprechende Dispositionen, dotes zu Theil werden, in denen diese Gleichförmigkeit mit der glorificirten Seele zum Ausdrucke kommt. Vier dotes oder Leibesgaben sind es, welche von den Theologen im Anschluß an Schrift und Väter aufgezählt werden, die Leidensunfähigkeit, die Subtilität oder Geistigkeit, die Behendigkeit und die Klarheit. Wir nennen diese dotes übernatürlich, nicht zwar übernatürlich schlechthin (supernaturale simpliciter), sondern beziehungsweise übernatür=

lich, oder auch außernatürlich (supernaturale secundum quid seu praeternaturale). Denn sie erheben nicht den ganzen Menschen, auch nicht einmal die Seele, sondern an sich nur den Leib auf eine specifisch höhere Stufe des Seins und Lebens. Die wirkende Ursache der Verklärungsgaben und ihrer Aeußerungen ist dem Leibe innerlich. Die Seele selbst oder genauer die mit der Kraft der Glorie ausgestattete Seele wird es sein, welche in ihrem Leibe jene Wirkungen und Erscheinungen hervorruft. Denn das ist die naturgemäße Ordnung, daß der Leib alles das, was er an Vollkommenheit besitzt, sie sei natürlich oder sie sei übernatürlich, seiner Form, der Seele verdanke. — Geben wir also jetzt eine kurze Beschreibung der verklärten Leiblichkeit, wie sie sich in Kraft der vier genannten Gaben dereinst gestalten wird.

4. Der verklärte Leib ist im Besitze der Impassibilität, und diese Gabe schließt drei verschiedene Momente in sich, die, wenn wir sie in Gedanken trennen, in ihrer Aufeinanderfolge dem Sein des Leibes eine wachsende Vollkommenheit mittheilen. Das erste ist die Unsterblichkeit des Leibes überhaupt, eine Bestimmung, die sich schon beim paradiesischen Menschen vorfand. Das zweite ist das gänzliche Aufhören jeglicher materiellen Zersetzung im Leibe, die Unverweslichkeit, die wir als Grund der Unsterblichkeit bezeichnen müssen. Einer solchen vollkommnen Unverweslichkeit erfreute sich der paradiesische Mensch nicht; denn nur die endliche Auflösung, der Tod, war von ihm ausgeschlossen, nicht aber der naturgemäße Stoffwechsel, der die Ernährung durch Speise und Trank zur wesentlichen Voraussetzung hat. Wohl aber nehmen die verdammten Leiber an dieser Unverweslichkeit vollen Antheil; sie sind unsterblich und unverweslich. Das dritte Moment ist die Leidensunfähigkeit im engeren Sinne, d. h. die Unfähigkeit des Leibes, irgend etwas an sich zu erfahren, was seinem vollkommnen Wohlbefinden irgendwie zuwider ist. Und diese letzte Bestimmung eignet nur den verklärten Leibern, nicht aber den verdammten, und ebensowenig den paradiesischen. Denn mochten auch thatsächlich die Leiber unserer Stammeltern von Leiden und Schmerzen unberührt bleiben, leidensunfähig waren sie nicht. — Würde also der verklärte Mensch dem Feuer ausgesetzt werden, so würde er, durch höhere Kraft die kleinsten Theilchen seines Leibes und jede Bewegung in ihnen ganz und gar beherrschend, nicht den leisesten Schmerz empfinden; würde er in Wasserfluthen

untertauchen oder in luftleeren Räumen sich bewegen, er würde weder ertrinken noch ersticken, da er gemäß der ganzen Verfassung seines Leibes auch der Athmung nicht bedarf; würde man mit dem Schwerte auf ihn eindringen, er würde nicht verwundet werden. Er würde entweder in Kraft des unauflöslichen Zusammenhangs seiner Theile den Stoß aufhalten, oder er würde vermöge seiner Durchdringungsfähigkeit den fremden Körper in sein Inneres aufnehmen, ohne daß der Zusammenhang seiner eigenen Theile zerrissen oder aufgehoben würde. Ja, so vollkommen wird die Unverweslichkeit und Leidensunfähigkeit des verklärten Menschenleibes sein, daß der Mensch, eingetreten in das unnahbare Licht, das niemand sehen und leben kann, nicht stirbt, sondern lebt, ohne die geringste Störung seines leiblichen Wohlbefindens zu erfahren.

Die Gabe der Behendigkeit schließt die dem Menschen naturgemäße Weise, sich örtlich zu bewegen, keineswegs aus; sie vervollkommnet dieselbe aber, sofern der verklärte Leib mit der größten Leichtigkeit und Ausdauer sich wird bewegen können, ohne irgendwie zu ermüden. Zu dieser natürlichen progressiven Bewegungsart gesellen sich aber in Folge der Verklärung höhere Erscheinungen. Vermittelst höherer Kräfte ist vom seligen Leibe das Gesetz der Schwere gänzlich überwunden; er wandelt über den Wassern, ohne zu sinken; er schwebt frei im Raume, ohne herabgezogen zu werden. Mit Hülfe dieser Kräfte ist er im Stande, im freien Raume seine Bewegungen auszuführen, ohne irgend einer körperlichen Unterlage, die ihn trage oder stütze, zu bedürfen. Der selige Mensch wird fähig sein, unter Anwendung dieser Kräfte mit beliebiger Geschwindigkeit seine örtlichen Bewegungen auszuführen. Und weil diese Kraft dem Leibe innerlich ist und durch Vermittlung des motorischen Nervensystems den ganzen Leib und alle Theile desselben zugleich ergreifen und dauernd auf sie influiren kann, so kommt in Folge dessen die sog. einfache Bewegung (Entrückung oder Flug, raptus) zu Stande, die sich so lange fortsetzt, als der Selige nach seinem Wohlgefallen die ihm verliehene Kraft bethätigt. Und mag diese Bewegung auch, weil successiv in in ihrem Verlaufe, größere oder geringere Zeit beanspruchen, der Selige wird im Stande sein, mit der Schnelligkeit des Gedankens sich in die entlegensten Fernen hinüberzuschwingen. Seine Bewegung erheischt zwar Dauer, aber eine Dauer, die für die Vorstellung verschwindend klein ist, kleiner, als das kleinste Zeit-

theilchen, welches die Wissenschaft durch Experiment und Rechnung nachgewiesen.

Die Subtilität oder Geistigkeit des Leibes schließt verschiedene Elemente in sich. Sie vergeistigt den Menschenleib zunächst insofern, als sie ihm auch noch jene eigenthümliche Form der Bewegung möglich macht, durch welche er eine ganz specielle Conformität mit dem reinen Geiste gewinnt. Durch die Subtilität ist nämlich der gloriöse Leib in den Stand gesetzt, den Widerstand anderer Körper ganz zu überwinden, dieselben zu durchdringen, sich selbst von ihnen durchdringen zu lassen, so daß auch fremde Körper kein ferneres Hinderniß seiner Bewegungen sind. Der Selige ist befähigt, sich selbst durchdringen zu lassen, da ihm ja sein Leib, seine Stoffe und Kräfte vollkommen dienstbar sind. Des weiteren hat er Macht, auch den Widerstand des fremden Körpers siegreich zu überwinden, indem er durch seine höhere Macht die cohäsiven und repulsiven Kräfte desselben bewältigt, so daß einer gegenseitigen Durchdringung kein Hinderniß mehr im Wege steht. — Die Subtilität begründet eine weitere Conformität mit dem reinen Geiste, sofern sie die Sinnlichkeit und alle ihre Aeußerungen der Macht des Geistes gänzlich unterwirft und jede unordentliche Bewegung des sinnlichen Begehrens total unmöglich macht. — Die vollkommne Herrschaft der Seele über ihren Leib, die übernatürliche Vergeistigung des Leibes bekundet sich dann endlich insbesondere dadurch, daß der Leib fortan die Seele nicht mehr hindert, von ihm und seinem Einflusse gänzlich unabhängig ihre höhere intellectuelle Thätigkeit zu entfalten. Die Seele bedarf fortan nicht mehr der Concurrenz des Leibes, nicht mehr der Vermittlung sinnlicher Phantasmen. Sie kann nach freiem Wohlgefallen von den Sinnen immerhin Gebrauch machen zum Zwecke des Erkennens und wird es vielfach thun; sie ist indessen nicht genöthigt, es zu thun. Sie ist im Stande, die Dinge unmittelbar und intuitiv zu erkennen, ganz nach Weise der anima separata und nach Weise des Engels. Und wie sie als anima separata die reinen Geister schaute, so wird sie, mit dem Leibe vereinigt, fortfahren, dieses zu thun. Der Leib ist nicht mehr hinderlich und wird zwischen der Seele und der übrigen Geisterwelt nicht von neuem eine Schranke ziehen. So verhielt es sich mit Christus, der schon hier auf Erden die heiligen Engel schaute, weil er schon auf Erden, als comprehensor, so wie in patria

erkannte. Und ein Gleiches gilt, bemerkt der h. Thomas, von allen seligen Menschen im Himmel [1]).

Die Leidensunfähigkeit vervollkommnet das Sein der auferstandenen Leiber; die Behendigkeit und Subtilität geben ihrer Thätigkeit entsprechende Vollendung; die Klarheit endlich gibt dem seligen Leibe höhere, übernatürliche Schönheit.

Die Seele, in der Fülle der übernatürlichen Gaben und Gnaden, wird in übernatürlicher Schönheit erglänzen; sie wird eine Schönheit besitzen, über welche hinaus eine wesentlich höhere Schönheit in der geschaffenen Ordnung nicht mehr möglich ist. Daher geziemt es sich, daß auch dem Leibe eine neue Schönheit werde, über welche hinaus ein höherer Schmuck nicht denkbar ist. Ein solcher Schmuck aber ist das Licht. Denn das Licht ist lauter Schönheit, lauter Glanz und lauter Farbenpracht. Das Schönste, was wir im Bereiche der sichtbaren Schöpfung kennen, ist das Licht. Und so erscheint das Licht in der That als derjenige Schmuck, der am meisten geeignet ist, dem Leibe jene Verfassung zu geben, die der höchsten geistigen Schönheit der Seele entspricht. — Die Wahrheit ferner ist ein geistiges Licht, und weil die Seele aus Gott die Fülle dieses geistigen Lichtes in sich aufnimmt, so geziemt es sich, daß der Leib dieser Verfassung der Seele entspreche, daß auch er licht werde, wie es die Seele ist. Wie also die Seele, bemerkt der h. Thomas, im Genusse der seligen

---

1) Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animae beatae et ante resurrectionem et post intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quae plene habuit facultatem comprehensoris. — S. 3. q. 11. a. 2.

Dicendum, quod anima humana in statu huius vitae, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitae anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas per modum, quo cognoscit anima separata. l. c. q. 1. ad 2.

Anschauung mit geistiger Klarheit erfüllt ist, so wird diese Klarheit, auf den Leib hinübergeströmt, im Leibe ein Licht entzünden, welches der Natur des Leibes entspricht. Was nämlich von einem Subjecte aufgenommen wird, das nimmt diejenige Form an, die der Natur des Recipienten entspricht. Und folglich wird das Licht, welches in der Seele als ein geistiges residirt, sich im Körper als ein körperliches manifestiren [1]).

Wie die Glorification der Seele verschiedene Grade hat, so wird dem entsprechend auch das Glorienlicht des Leibes zahlreiche Grade haben, und aus der Fülle der Leibesglorie wird man das Maß der Seelenglorie erschließen können. Das Glorienlicht des Leibes Christi ist das glänzendste; an des Sohnes Herrlichkeit aber schließt sich an erster Stelle der Mutter Schönheit [2]). — Die Ursache dieses höheren Lichtschmuckes aber ist der Selige selbst in Kraft der höheren Disposition, die ihm und seinem Leibe gegeben ist. Er selbst ist stark genug, um jene materiellen Bewegungen hervorzurufen, welche Quelle des Lichtes und aller seiner Erscheinungen sind. Darum steht es nicht minder in seiner Macht, die Klarheit zu bethätigen oder nicht, den Lichtschmuck seines Leibes zu zeigen oder zu verbergen [3]). —

---

1) Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita, per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. 4. c. gent. l. c.

Claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas, quae est in anima spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Suppl. q. 85. a. 1. Die meisten Theologen vertheidigen durch die triftigsten Gründe die Lehre, daß das Glorienlicht sich vom irdischen nicht wesentlich unterscheiden werde. Nur wenige sind entgegengesetzter Ansicht, z. B. Richard von St. Victor. Auch Scheeben in neuerer Zeit neigt dieser letzteren Meinung zu. Vgl. Mysterien des Christenthums. S. 657 f.

2) Von der Fülle der Wahrheit in der Seele dependirt eben die Fülle des leiblichen Lichtes. Nun aber übertrifft Maria in der Vollkommenheit der visio beatifica alle anderen seligen Geister; sie erkennt sogar, wie Suarez lehrt, auch alles dasjenige Geschöpfliche, was Gott per scientiam visionis erkennt, iis solum exceptis, quae singulariter ad Christum et ad interiores animae eius cogitationes pertinent. T. 19. Disp. 21. sect. 3. n. 5.

3) Suppl. q. 75. a. 2. ad 3. — *Suarez*, T. 15. Disp. 48. sect. 1. n. 14. — Die „Blüthen" erzählen: „Zu gleicher Zeit (als St. Franziskus

Das Licht entsteht durch die Bewegung der kleinsten Körpertheile, und von der Art dieser Bewegung hängt seine Farbe, von der Intensität derselben sein Glanz und seine Stärke ab. Ist nun aber die Bewegung, durch welche das Licht entsteht, in der Gewalt des freien Willens, dann liegt die Annahme mehr als nahe, daß auch die Art und die Intensität der Bewegung vom freien Willen abhängig sei. Daß aber hiermit die Möglichkeit einer ganzen Reihe der wundervollsten und lieblichsten Lichtphänomene gegeben sei, begreift sich ganz von selbst. — Als regelrechter Lichtschmuck des verklärten Leibes dürfte das weiße Licht festzuhalten sein. Aber auch das rothe wurde schon als Schmuck gerechter Diener Gottes hier auf Erden beobachtet. Was aber vom rothen Lichte gilt, dürfte dann auch von den übrigen Farben, in ihren Grundtönen und in ihren zahllosen Nüancirungen, mit gutem Grunde anzunehmen sein. Ja, es steht der Annahme nichts im Wege, daß es den Heiligen möglich sein werde, von den verschiedenen Körpertheilen aus zu gleicher Zeit verschiedenes Licht und verschiedene Farben zu entsenden, so daß die Glorie ihrer Leiber im lieblichsten Wechsel die wundervollsten Farbentöne und Farbenharmonien in sich vereinigt. Dazu kommt, daß es ihnen möglich sein dürfte, auch bei demselben Lichte und bei denselben Farben rücksichtlich der Intensität die verschiedensten Stufen zur Anschauung zu bringen, vom leichtesten, anmuthigsten Schmelz bis zum großartig und herrlich aufflammenden Strahlenglanze.

Ein besonderer Glorienschmuck dürfte dem Haupte der Seligen zuzuschreiben sein. Wie einzelnen Klassen von Heiligen eine besondere geistige Freude, die aureola, gebührt, so wird der besonderen gei-

---

die heiligen Stigmata empfing) erschien der ganze Berg von Alverno im hellsten Lichte erglänzend, das durch seinen Schimmer alle umliegenden Berge und Thäler erleuchtete, wie wenn die Sonne auf die Erde scheinen würde. Da nun die Hirten, welche in diesen Gegenden die Nacht bei ihren Heerden durchwachten, den Berg ganz erleuchtet und so großen Schimmer ringsumher erblickten, befiel sie sehr große Furcht, wie sie nachher den Ordensbrüdern erzählten, und behaupteten, daß dieses Licht auf dem Berge von Alverno eine Stunde und darüber gedauert habe. Bei dem Schimmer dieses Lichtes, das durch die Fenster in die Wohnungen der Gegend schien, erhoben sich auch einige Maulthiertreiber, welche in die Romagna zogen, in der Meinung, die Sonne sei bereits aufgegangen, und sattelten und beluden ihre Lastthiere. Als sie aber des Weges zogen, sahen sie besagtes Licht aufhören und die wirkliche Sonne am Himmel aufgehen. — S. 335 u. f.

stigen Freude auch ein besonderer leiblicher Schmuck entsprechen [1]). Und es scheint, daß wir uns diesen Schmuck, die eigentliche Bedeutung des Wortes aureola festhaltend, als einen besonderen, das Haupt umgebenden und krönenden Lichtschmuck vorstellen dürfen: eine Vorstellung, die der gangbaren Anschauung des christlichen Volkes vollkommen entspricht, für das Gemüth etwas ungemein Anziehendes hat, und für welche auch die Mystik bedeutungsvolle Anhaltspunkte darbietet. Denn nicht selten ist es beobachtet worden, wie gerade das Haupt ausgezeichneter Diener Gottes mit besonderem Lichtschmucke umgeben war, bald mit lichten Flammen, bald mit schimmerndem Lichtgewölk, bald mit glänzenden Strahlen, oder auch mit einem funkelnden Lichtreif, oder mit hellleuchtenden Sternen [2]). — Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Häupter aller Seligen an der allgemeinen Klarheit des Leibes participiren werden. Aber bei den drei genannten Klassen von Heiligen würde dann der Glorienschmuck des Hauptes eine besondere, sie auszeichnende Form oder Gestalt annehmen; er würde entweder bei ihnen allein die Form der Krone haben, oder doch bei ihnen allein von einer besonderen Schönheit und von besonderem Glanze sein [3]). — Recht schön und sinnig haben

---

1) Aureola proprie est in mente; est enim gaudium de operibus illis, quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est in aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore, ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam etiam redundantiam refulgeat in corpore. Suppl. q. 96. a. 10.

2) In den „Blüthen" S. 155 u. f. heißt es: „St. Franziskus war angethan mit einem wunderbaren Mantel und mit sehr schönen Sternen geschmückt, und seine fünf Wundmale waren wie fünf sehr schöne Sterne und von solchem Glanze, daß sie mit ihren Strahlen den ganzen (himmlischen) Palast erleuchteten. Bruder Bernard hatte eine Krone von sehr schönen Sternen auf dem Haupte, und Bruder Aegidius war mit wunderbarem Lichte geschmückt."

3) Auch der character sacramentalis, an sich ein besonderer übernatürlicher Schmuck der Seele, wird ohne Frage auch nach außen hin in der verklärten Leiblichkeit einen entsprechenden Ausdruck gewinnen, so daß die Glieder der Familie Christi, die Priester und die Streiter Christi auch schon für das leibliche Auge erkennbar sind. Ueber die nähere Beschaffenheit dieses äußern, unterscheidenden Schmuckes indessen wagen wir doch nicht, irgend eine bestimmte Vermuthung oder Ansicht auszusprechen. Der h. Thomas bemerkt: Post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in

manche Theologen auch schon die Farben festgestellt, in welchen die Kronen der Heiligen erglänzen werden. Den heiligen Jungfrauen geben sie eine Krone von weißem, den Martyrern eine von rothem, den Doctoren eine von grünem Lichte[1]).

Dem göttlichen Erlöser übrigens schreiben die meisten Theologen keine aureola zu. Die übrigen Heiligen seien eben Jungfrauen, Martyrer und Lehrer per participationem gewesen, Christus aber sei alles dieses in höchster Vollendung. Ebendeßwegen eigne ihm keine specielle, accidentelle Freude, kein specieller, accidenteller Schmuck, sondern eine höhere Seligkeit, ein höherer Glanz überhaupt[2]). — Der allerseligsten Gottesmutter aber, der Jungfrau der Jungfrauen und

---

malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his, qui vicerunt, ad gloriam, et in his, qui sunt victi, ad poenam. S. 3. q. 63. a. 5. ad 3. — cf. *Suarez*, T. 16. Disp. 11. sect. 4.

1) Probabile reputat Soto in 4. Disp. 49. q. 5. a. 2., claritatem gloriae efformare in capite virginum coronulam albam, in capite martyrum purpuream, in capite doctorum subviridem. cf. *Billuart*, de ult. fine. Diss. 2. a. 5. §. 2; ebenso *Sylvius*, in 3. q. 96. a. 10; — *Gotti*, de ult. fine. q. 2. Dub. 10. §. 1. n. 3; *Albertus a Bulsano*, T. 6. §. 785. Nota 3. — Die Symbolik der beiden zuerst genannten Farben ist klar genug. Ueber das Grün bemerkt Gihr: „Das Grün steht vermittelnd und die Gegensätze ausgleichend zwischen den kräftigen und schwachen Farben; es ist deßhalb die erquickendste und wohlthuendste Farbe für das Auge. Wenn der Frühling neu erwacht, dann — — kleidet sich (die Natur) mit frischem, lieblichen Grün und läßt eine reiche Ernte erwarten. Nach allgemeiner Anschauung und auch in der kirchlichen Liturgie gilt deßhalb das Grün als Sinnbild der Hoffnung." — Vgl. das heilige Meßopfer. 2. Aufl. S. 285 ff. — Die Doctoren haben den Samen des Wortes Gottes durch Wort und Schrift ausgestreut. Und dieser Same ist aufgegangen, er ist emporgegrünt und emporgeblüht, und seine Frucht ist reicher Friede auf Erden und im Himmel, reicher und ewiger himmlischer Erntesegen. Darum hat die aureola der Doctoren eine tiefgrüne Farbe.

2) Aureola enim ex hoc ipso, quod diminutive dicitur, importat aliquid, quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem eius, in quo perfectae victoriae ratio plene consistit. Et ideo, cum in Christo inveniatur huiusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cuius victoriam omnes alii victores constituuntur, — Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur. Unde dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola. Suppl. q. 96. a. 8.

der weisen Lehrerin der Apostel, ertheilen die meisten zwar die doppelte aureola der Jungfrauen und der Doctoren, nicht aber die der Martyrer, weil diese letztere den blutigen Tod zur Voraussetzung habe[1]). Es will uns übrigens mehr als convenient erscheinen, derjenigen, die Königin aller Heiligen ist und wenigstens dem Geiste nach die Königin der Martyrer, also auf andere Titel hin, auch die dritte Krone nicht zu versagen[2]). Und auch im übrigen dürfte es berechtigt sein, je nach der Beschaffenheit der Heiligen, z. B. bei der virgo et martyr, an eine doppelte aureola zu denken, eine Auffassung, zu deren Gunsten sich mancherlei Ausdrucksweisen im römischen Breviere anscheinend gut verwerthen lassen[3]).

§. 20.

Fortsetzung. Anderweitige äußere Güter. Die himmlische Gesellschaft.

1. Mit einem treuen Freunde ist nichts zu vergleichen, und den Werth seiner Treue wiegt Gold und Silber nicht auf[4])." Mit diesen Worten preist die heilige Schrift das hohe Gut der Freundschaft. Die Seligen des Himmels bedürfen zwar keines geschaffenen Freundes; denn die innige und ewige Freundschaft mit Gott macht jede anderweitige Freundschaft überflüssig. Gleichwohl ist der Mensch durch seine Natur auf die Gemeinschaft mit seines Gleichen angewiesen, er hat einen natürlichen Trieb nach Freundschaft. Und auch der Selige des Himmels sieht sich nach solchen um, die seine selige

---

1) *Sylvius*, in 3. q. 96. a. 5 sqq.

2) Suarez und einige andere Theologen stehen auf unserer Seite. Ersterer gibt als Grund an: Nam licet Christi interfectores directe non intenderent illam (Virginem) propter Christum affligere, tamen re ipsa persequendo Christum ipsam persequebantur, et occidendo Christum, quantum in ipsis erat, eam interficiebant. T. 19. Disp. 21. sect. 4. n. 2.

3) Z. B.: Ad duplicatum virginitatis et martyrii praemium evolavit; — duplici virginitatis et martyrii palma decorata; — geminis virginitatis et martyrii laureis insignis; — virginitatis palmam martyrii corona cumulavit.

4) Ecclus 6, 15.

Freude theilen; nach solchen, die ihm helfen, das höchste und schönste Gut zu ehren und zu lieben[1]).

Das Centrum dieses himmlischen Freundschaftsbundes ist der Gottmensch Jesus Christus. Kindlein, Freunde nannte er die Seinigen schon hier auf Erden und seine unbeschreibliche Liebenswürdigkeit und Anmuth, seine innige Liebe und Freundschaft entzückte alle. Da begreift es sich, was von den Seligen geschrieben steht, daß sie dem Lamme folgen, wohin es geht; denn das Lamm trocknet ab ihre Thränen, und Jesus bleibt den Seinigen im Himmel, was er ihnen auf Erden gewesen, ein zärtlich liebender Freund. Wer vermag zu sagen, was es heißt, im Himmel auf ewig Jesum zum Freunde zu haben und ihm ewig Freund zu sein[2])? — Die Freunde und Brüder Jesu sind aber zugleich Mariens Kinder. Wie zart, wie innig und süß muß die Liebe sein zwischen den Kindern und jener Mutter, welche als die clemens, pia, dulcis virgo Maria von der heiligen Kirche besungen wird. — Zarte Freundschaft besteht auch zwischen dem heiligen Schutzengel und seinem ehemaligen Pflegebefohlenen; in den Kämpfen dieser Zeit ward sie geschlossen und in der Ewigkeit wird sie besiegelt. Der Genosse unserer Kämpfe ist auch der besondere Genosse unseres Triumphes. So manches andere zarte Liebesband ward hier auf Erden geknüpft mit dem heiligen Namenspatron und mit so manchen anderen Heiligen, denen der Christ auf Erden näher stand. Die Ewigkeit wird auch diesen Bund besiegeln. Und alle die anderen edlen und zarten Bande, welche Natur, Pietät und Freundschaft hier auf Erden schlangen, sie werden im Himmel nicht zerrissen; auch sie empfangen höhere, himmlische Weihe. Innige Liebe und Freundschaft umschlingt alle Seligen, Engel und Menschen, verbindet alle mit Christus und untereinander. — Welche Wonne für den Seligen, so viele edle, heilige Freunde zu besitzen; sie alle, die

---

1) Si loquamur de perfecta beatitudine, quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. S. 1. 2. q. 4. a. 8.

2) Jesu dulcis memoria dans vera cordis gaudia, sed super mel et omnia Eius dulcis praesentia. — „Während sie so miteinander redeten (St. Franziskus und die Brüder), erschien Christus in ihrer Mitte in Gestalt und Form eines sehr schönen Jünglings, und sie segnend erfüllte er sie mit solcher Gnade und Süßigkeit, daß alle außer sich entzückt wurden und wie todt dalagen und von dieser Welt nichts mehr verstanden." — „Blüthen," S. 87.

er liebt, so selig und so herrlich zu schauen! Er schaut die Glorie ihrer Leiber; er schaut die Glorie der Geister und Seelen, ihren Gnadenstand in seiner himmlischen Vollendung, das herrliche Gottesbild, das ihr innerstes Wesen verklärt, das seine lichten und farbigen Strahlen in alle Potenzen ergießt. Ueberall dasselbe Bild, dieselbe Sonne, derselbe Strahlenglanz; aber darum keine Einerleiheit, überall Verschiedenheit des Glanzes, der Farben und der Farbentöne. Ein geistiger Sternenhimmel in wunderbarer Mannigfaltigkeit, in ebenso wunderbarer Einheit, und in seinem Centrum der verklärte Heiland. Ueber dem Sternenhimmel aber, in hehrer Majestät thronend, die allerheiligste Dreifaltigkeit, alle Geister mit ihrem Glanze erleuchtend, alle durchleuchtend. — „In der That! wenn ein anderer, den du liebst, wie dich selbst, dieselbe Seligkeit hätte, wie du, deine Freude würde verdoppelt werden. Denn du würdest seinetwegen dich ebenso freuen, als du deiner eigenen Herrlichkeit froh bist. Wenn aber zwei oder drei oder viele mit dir dieselbe Seligkeit theilten, und wenn du sie alle liebtest, wie dich selbst, du würdest über jeden einzelnen Freude haben, wie über dich selbst. Wenn nun das Menschenherz kaum im Stande ist, sein eignes Glück zu fassen, wie wird es dann im Stande sein, die Freude über ein Glück zu erfassen, das so vielfach ist und so übergroß. O Menschenherz, du armes, bedrängtes, sorgenvolles Menschenherz, wie würdest du dich freuen, wenn alles das dein Eigen wäre! Frage dich selbst, ob du es fassen kannst [1])."

Welches sind aber die Aeußerungen jener himmlischen Freundschaft? wie wird sie sich bethätigen? — Auch hier kommen wir über

---

1) Cor humanum, cor indigens, cor expertum aerumnas, immo obrutum aerumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe si quis alius, quem omnino sicut te ipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo, quam pro te ipso. Si vero duo, vel tres, vel multo plures id ipsum haberent, tantumdem pro singulis, quantum pro te ipso gauderes, si singulos sicut te ipsum amares. Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium angelorum et hominum beatorum, ubi nullus minus alium quam se ipsum diligit, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis, quam pro se ipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet suum gaudium, quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum? — *Albertus Magnus* und s. *Bonaventura.* Brevil. VII. 7. ed. *Hefele.*

Ahnungen nicht weit hinaus. Gegenseitige Beglückwünschung, Austausch der Freude, der Liebesaffecte, der Erkenntnisse, das sind die Dinge, an welche wir zu denken haben; außerdem süße Unterhaltung über die Vergangenheit, die Gegenwart und Zukunft [1]), wechselseitige Hülfeleistung in den verschiedenen Beziehungen des himmlischen Lebens, gemeinsames Lob Gottes, gemeinsame Danksagung, Anbetung des Gottmenschen, Lob Mariens, gemeinsame Fürbitte zum Troste der leidenden und zum Besten der streitenden Kirche.

Denn das Band der Liebe und Freundschaft reicht weiter, als der Himmel, es umschließt auch die Brüder, die in der Ferne sind, die kämpfenden und die leidenden. Die Seligen freuen sich ihrer Fortschritte, ihrer glorreichen Siege; es ist ihnen eine süße Liebespflicht, den Kämpfenden und Leidenden durch fromme Fürbitte beizustehen, und sie freuen sich der Früchte ihres Gebetes. Sie freuen sich des lieblichen Opferduftes, der von so vielen Altären, aus so vielen Herzen täglich und stündlich und in jedem Augenblicke zum Lobe des Allerhöchsten zum Himmel emporsteigt; sie freuen sich des herrlichen Segens, der dann zum Lohne, wie geistiges Licht, wie geistiger Thau sich über die Kirche Gottes, sich über die Erde ergießt. Der Himmel jubelt ob dieses Segens; er jubelt am meisten, wenn in Kraft dieses wundersamen Segens sogar Tode zum Leben wiedererstehen, neue Seelen für Gott und den Himmel gewonnen werden. Mit Sehnsucht sehen sie der Stunde entgegen, wo auch ihnen der Himmel sich öffnet, und frohlockend ziehen sie ihnen entgegen [2]).

---

1) Es ist nicht nothwendig, daß der Gegenstand solcher Mittheilung etwas Neues, bisher Unbekanntes sei. Doch wird auch dieses häufig genug, wenigstens bis zum jüngsten Tage, der Fall sein, indem ja jeder Selige durch specielle göttliche Mittheilung alles dasjenige erfährt, was insbesondere ihn betrifft. Außerdem ist auf das höhere Wissen der Engel, vor allem auf das so reiche Wissen Jesu Christi und der allerseligsten Jungfrau, denen alle Seligen so nahe stehen, aufmerksam zu machen.

2) O beatum virum, heißt es im Officium des heiligen Bischofs Martinus, cuius anima paradisum possidet! Unde exultant angeli, laetantur archangeli, chorus sanctorum proclamat, turba virginum invitat: Mane nobiscum in aeternum! — Und am Schlusse der vita: Animam Deo reddidit, quam angelorum chorus excepit, eosque divinas canentes laudes multi audierunt. Wie oft finden sich nicht solche liebliche Züge in der Legende der Heiligen! — Ueberhaupt lehren Väter und Theologen im Anschluß an Luc. 16, 22, daß es mit zu den eigenthümlichen Obliegenheiten der

Der Anblick der Verdammten in der Hölle ist nicht im Stande, die Freude der Seligen auch nur im geringsten zu trüben. Im Himmel gibt es kein falsches Mitleid mehr und keine krankhafte Sentimentalität. Die Seligen erkennen klar und deutlich, daß den Verdammten nur das geworden ist, was ihnen im vollsten Maße gebührt. Der Anblick der Hölle gereicht ihnen sogar zur Freude und Seligkeit, nicht zwar der Anblick der Qual als solcher, wohl aber die Betrachtung der Majestät Gottes, seiner hehren Gerechtigkeit und Heiligkeit, die sich in der Bestrafung der Gottlosen so herrlich manifestirt[1]).

---

heiligen Schutzengel gehöre, die Seelen der Gerechten, die fleckenlos und ohne Schuld von hinnen scheiden, in den Himmel einzuführen; die Seelen derjenigen aber, die noch zeitliche Strafe abzubüßen haben, zum Fegfeuer zu begleiten, dort zu besuchen, zu trösten und nach Ablauf der Leidenszeit in die himmlische Seligkeit einzuführen. Nach der fernern Lehre der Theologen eilen der nahenden Seele Schaaren heiliger Engel und Geister entgegen, um sie in Empfang zu nehmen und sie zu beglückwünschen. Insbesondere ist es der heilige Erzengel Michael, der an der Spitze jener seligen Schaaren diese himmlische Willkommsfeier ordnet und leitet, die angekommene Seele in Empfang nimmt und in das Paradies einführt. Darauf weist auch die Kirche hin im Festofficium des h. Michael und in der commendatio animae, und nach Suarez' Ausspruch wird diese sinnige Lehre von keinem frommen Katholiken bezweifelt. Atque hic est communis ecclesiae sensus, et de multis sanctis in eorum historiis hoc legitur, et per se est valde credibile et rationi consentaneum. Quare nullus catholicus et pius de hac veritate dubitabit. Cf. de angel. l. 6. c. 19. n. 9. — Die Seelen der Gottlosen aber werden nach Lehre der Väter und Theologen von den Teufeln unter Anwendung roher physischer Gewalt in den ewigen Abgrund hinabgeschleudert. Vgl. Mainzer Katholik 1880. II. 5. Heft. S. 456.

1) Vgl. Psalm. 57, 11; Apoc. 19, 1 sqq. — Suppl. q. 99. a. 1. ad 4. Schön die Darstellung bei Kleutgen, Theol. III. n. 352 ff. Die Schlußgedanken lauten: „Die Frommen jubeln nicht über den Untergang der Gottlosen, insofern diese gequält werden; wohl aber insofern durch denselben die Gerechtigkeit obsiegt und Gott verherrlicht wird. Daher drückt der Psalmist, die Gerichte Gottes preisend, immer darüber seine Freude aus, daß nun Gott herrsche: Dominus regnavit. Und an der zuletzt erwähnten Stelle der geheimen Offenbarung heißt es gleich nach dem obigen Preisgesang: „Und ich hörte wie die Stimme einer großen Schaar und wie das Rauschen vieler Wasser und wie das Rollen starker Donner, und sie sprach: Alleluja! Es herrscht der Herr unser Gott, der Allmächtige. Freuen wir uns und frohlocken wir und geben wir ihm Ehre; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen." — Gleichwie es höchst peinigend ist, das Unrecht und die Bosheit triumphiren zu sehen, — wie wir es in diesen unsern schauerlichen Zeiten erfahren; also

2. Was sonst noch an äußerem Gute auf Erden gefunden und auch im Himmel den Menschengeist zu beglücken im Stande ist, das alles ist in höherer und vollendeter Form in der ewigen Seligkeit eingeschlossen. Das Menschenherz erfreut sich an äußerer Macht, und Gott gibt ihm diese Macht: „Denn durch Gott vermag der Selige alles, was er will. Sein Wille ist ja dem göttlichen ganz conform, und was also der Selige will, das will auch Gott, und was Gott will, das geschieht[1])." Der Mensch hat Wohlgefallen an Ehre und Ansehen. Der Selige aber wird von Gott geehrt, der ihn so hoch erhöht; er wird vom ganzen Himmel geehrt, der ihm zujubelt, ihn bewundert. Der Mensch erstrebt Reichthum und Besitzthum, und siehe! Dem Seligen gehört der Himmel und die Erde; ihre Schönheit, ihre Reichthümer kann er genießen, ganz nach Wohlgefallen; Gott selbst, der Inbegriff alles Reichthums, ist sein Eigen geworden. Der Mensch liebt süßen Genuß. Wohlan! mit seiner ganzen Seele, mit seinem ganzen Herzen, mit allen seinen Sinnen genießt er Gottes Süßigkeit und die Lieblichkeit seiner Werke. Er liebt Gesundheit, Leben, Unvergänglichkeit, und alles das ist ihm von Gott gegeben. Er liebt ein trautes Heim, und siehe, er ist eingezogen in das Vaterhaus, und vor seinem entzückten Auge liegt der Garten Gottes, die verklärte Welt[2]).

§. 21.

Schluß. Der Himmel und die verklärte Erde.

1. Die selige Anschauung Gottes erheischt keinen bestimmten, abgegrenzten Ort. Gott ist überall und kann überall geschaut werden; und wer ihn schaut, wo er auch sein mag, ist vollendet selig. Schauen ja die heiligen Schutzengel hier auf Erden immerfort das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist, und sind im vollen Genusse

---

ist es trostreich und wird alle Ewigkeit hindurch freudenreich sein, den Sieg der Tugend und die Herrschaft der Gerechtigkeit zu schauen. Daher sagt der h. Thomas an der schon angeführten Stelle über die ewigen Peinen der Verdammten, daß sie den Seligen zur Freude gereichen; aber warum? Weil sie in ihnen die Gerechtigkeit Gottes betrachten, wie der Psalmist spricht: „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er die Rache sieht." (Ps. 57, 11.)

1) *Bonaventura*, Brevil. l. c.

2) Vgl. 3. c. gent. c. 63; — *Bonaventura* l. c.

ihrer Seligkeit. Nichtsdestoweniger spricht alles dafür, daß wir unter dem Himmel eine bestimmte, begrenzte Oertlichkeit uns vorzustellen haben. Die seligen Geister bilden eine innige Liebesgemeinschaft, und da der geschaffene Geist, zumal der mit dem Leibe wiedervereinigte Menschengeist, nicht über allen Schranken des Raumes erhaben, die Sphäre seines Seins und seiner Thätigkeit vielmehr eine begrenzte ist, so läßt sich eine lebendige und thätige Liebesgemeinschaft nur unter der Voraussetzung denken, daß alle Seligen an einem bestimmten Orte vereinigt sind. Christus ferner, seiner menschlichen Natur nach, hat nothwendig eine beschränkte Gegenwart im Raume, und dasselbe gilt von der allerseligsten Mutter[1]). Nun aber ist Christus auch als Mensch König, Haupt und Mittelpunkt der seligen Himmelsgemeinde. Wo also Christus ist, der König; wo Maria ist, die Königin und Mutter, dort wird und muß auch die Gemeinde der Seligen sein; um Jesus und Maria schaaren sich alle Engel und Heiligen des Himmels. Den Himmel uns als eine beschränkte Oertlichkeit vorzustellen, fordert die Natur der Sache ganz und gar, und darum überrascht es nicht im mindesten, wenn uns der h. Johannes unter dem Bilde einer Stadt, also einer beschränkten Räumlichkeit, die himmlische Wohnstätte vorführt: eine Anschauung, welcher auch der kirchliche Hymnus Coelestis urbs Jerusalem sich unverkennbar anschließt.

Haben wir uns aber unter dem Himmel einen körperlichen Raum zu denken? — Der Zustand der Seligkeit erheischt einen solchen nicht; ihn anzunehmen aber erscheint congruent, zumal mit Rücksicht auf die seligen Menschen[2]). Zwar ist ihnen die Gabe der Agilität

---

1) Die Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariens (und zwar nach der coniectura probabilior am dritten Tage nach ihrem Tode) wird von Suarez durch speculative und positive Gründe eingehend nachgewiesen. Alsdann heißt es: Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari; atque adeo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris. — Bezüglich dieser sanctificatio Virginis aber bemerkt Suarez an der angezogenen Stelle: Quamvis non sit aperta haeresis hoc negare, quia haec veritas non est expresse definita aut tradita tamquam de fide, esse tamen censeo erroneum vel errori proximum. T. 19. Disp. 21. sect. 2. n. 10. — cf. Disp. 3. sect. 1. n. 3.

2) Locus corporeus, scilicet coelum empyreum, aderit beatis non

verliehen; aber die Fähigkeit, sich in naturgemäßer Weise zu bewegen, ist ihnen nicht genommen. Darum erscheint auch eine entsprechende Bethätigung dieses Vermögens in hohem Grade angemessen, und zu dem Ende bedarf es offenbar eines körperlichen Raumes. — Den Auferstandenen ist außerdem die Thätigkeit ihrer Sinne verblieben, damit ihnen auch durch die Sinne reichliche Seligkeit zufließe; das Object der Sinne aber ist das Sinnliche und Körperliche. Es geziemt sich folglich, daß auch der Ort, wo sich die Seligen befinden, durch sinnfällige Schönheit das Auge entzücke. Und auch hier dürfen wir uns wieder auf den heiligen Seher Johannes berufen, der uns den Himmel als einen körperlichen Ort, als eine Stadt schildert über alle Maßen schön. Aus dem edelsten Metall, aus dem edelsten Gestein ist sie aufgebaut, lichtumflossen liegt sie da; bewässert von einem Strome mit krystallheller Fluth, an seinem Ufer ein wunderbarer Baum mit unverwelklichem Blätter- und Blüthenschmuck und mit ewiger, unvergänglicher Frucht. Was die Schöpfung bietet an sinnfälliger Pracht, der heilige Seher bietet es auf, um Jerusalems Herrlichkeit einigermaßen ahnen zu lassen. — Es ist gewiß nicht nothwendig, uns an die einzelnen Züge dieses johanneischen Bildes ängstlich anzuklammern; der zu Grunde liegende Gedanke aber wird dem Gesagten zufolge unbedingt festzuhalten sein: der Himmel ist ein abgegrenzter, körperlicher Ort, wunderbar geschmückt mit aller nur erdenklichen sinnfälligen Pracht und Schönheit. So schildern uns auf Grund ihrer Visionen gottbegnadigte Personen den Himmel ebenfalls. Sie sprechen von lachenden Fluren und Auen, von lieblichen Hügeln, Gärten und Hainen, von krystallhellen Wasserbronnen, von wunderbarem Licht- und Farbenschmuck[1]). — Uns will beinahe bedünken, daß alles dieses so zu

---

propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorum. S. 1. 2. q. 4. a. 7 ad 3.

Decet enim eos, qui supremam perfectionem sunt assecuti, esse in loco perfectissimo. Sylvius in S. l. c.

1) Die Züge, welche Martin von Cochem (Letzte Dinge. 4. Theil. Capitel 1.) aus der Legende der Heiligen und aus den Schriften einzelner Mystiker zusammengestellt hat, sind unserer Darstellung ganz conform, und wir acceptiren dieselben gerne, von einigen Einzelheiten freilich abgesehen. Wir lassen deßwegen einiges folgen: „Was es aber für ein Stoff sei, woraus der Himmel gemacht ist, kann weder ich erklären, noch du verstehen. Vielleicht könntest du dir einigermaßen eine Vorstellung davon machen, wenn

sagen selbstverständlich sei. Geben wir einmal zu, daß auch die himmlische Wohnung der eigenthümlichen Natur des Menschen ent-

---

du hörst, was die h. Theresia von sich selbst schreibt, indem sie spricht: „Da gab mir die Mutter Gottes ein Kleinod und hing mir eine schöne goldene Kette um den Hals, woran ein köstliches Kreuz hing. Dies Gold und dieser Edelstein sind so verschieden von denjenigen, welche wir in der Welt haben, daß kein Vergleich zwischen dem einen und dem anderen zu machen ist. Denn ihre Schönheit ist viel größer, als wir uns vorstellen können, da der Verstand nicht begreifen kann, aus was für einem Stoffe sie gemacht sind. Denn alles, was wir haben, erscheint im Vergleiche damit nur wie eine Kohle." Hieraus kann man einigermaßen entnehmen, was für ein Stoff es sei, woraus der Himmel gemacht ist, nämlich daß er so edel sei, daß sich der menschliche Verstand dergleichen nicht einbilden kann. — Es ist auch wohl zu glauben, daß der inwendige Glanz des Himmels mit allerhand Farben, als mit gelb, grün, blau, purpur, roth, weiß und mit Gold vermischt sei, was einen unaussprechlich lieblichen Anblick für die Heiligen bewirkt. — Um von der inwendigen Beschaffenheit des Himmels zu reden, so ist zu wissen, daß der große, unermessene Himmel nicht allein die gemeldete himmlische Stadt in sich begreife, sondern daß es daselbst auch noch verschiedene andere Dinge gibt, welche die fünf Sinne des Menschen aufs höchste ergötzen. Dies wird hinlänglich dadurch bewiesen, daß Gott nach dem jüngsten Tage die Leiber mit den Seelen vereinigen und in den Himmel führen wird. Wenn nun aber keine leiblichen Dinge in dem Himmel wären, welche die fünf Sinne des Menschen erfreuen könnten, warum wollte dann Gott die Leiber der Seligen mit ihren fünf Sinnen begaben? — Daß leibliche Dinge im Himmel seien, ist auch klar genug aus der heiligen Schrift, da der h. Johannes sagt: „Der Engel zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall, der entsprang unter dem Throne Gottes und des Lammes. In der Mitte ihres Platzes und auf beiden Seiten des Stromes war der Baum des Lebens, der zwölf Früchte trägt, jeden Monat seine Frucht, und die Blätter des Baumes dienen zur Gesundheit der Völker." (Off. 22, 1.) Hier gilt die Regel des h. Augustinus, welche heißt: „Die Worte der heiligen Schrift sind nach dem buchstäblichen Sinne zu nehmen, wenn nicht die eigentliche Lehre der katholischen Kirche, oder die guten Sitten, oder die klare Vernunft dem Buchstaben entgegen sei." Weil nun aber dieser buchstäbliche Sinn weder der katholischen Kirche, noch den guten Sitten, noch der Vernunft widerstrebt, wer soll dann leugnen dürfen, daß ein Fluß im Himmel sei, welcher durch alle Straßen der Stadt Gottes, ja durch den ganzen Himmel fließt, und auf beiden Seiten mit köstlichen Bäumen besetzt sei. Daher hält Augustinus und Anselmus mit vielen andern dafür, daß im Himmel ein wahrer Fluß, wahrhafte Bäume, wahrhafte Früchte und wahrhafte Blumen seien, welche das Angesicht, den Geschmack, den Geruch und das Gefühl unaussprechlicher Weise erfreuen. Zudem hat man aus verschiedenen Offenbarungen, daß im Himmel Gärten und Blumen seien, besonders aus der Legende der h. Doro-

sprechen werde, dann ergeben sich solche und ähnliche Vorstellungen als naturgemäße Folgerung ganz von selbst. Freilich werden dieselben gemäß I Cor. 2, 9 stets unermeßlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, und seien sie auch noch so kühn und noch so ideal.

Wo der Himmel sei ist ungewiß. Im allgemeinen erscheint die Annahme wohl begründet, daß wir ihn irgendwo in der Region der Sterne zu suchen haben. Nach oben hin weisen alle Indicien. Wir erinnern an die Jakobsleiter mit den auf- und niedersteigenden Engeln; Christus ferner steigt zu den Sternen empor bei seiner Himmelfahrt; Stephanus sieht über sich den Himmel offen; Christus ascendens in altum, bemerkt der Apostel; ascendit in coelum erklärt die heilige Kirche. Und wie oft sah man die Seelen der Heiligen — das Brevier erzählt wiederholt davon — nach erfolgtem Tode ihren Flug hinaufnehmen zu den Sternen! Oder sollten alle jene Ausdrucksweisen in einem ganz anderen Sinne zu verstehen sein? und sollten alle jene Begebenheiten nur eitler Schein gewesen sein? — Die Väter und die mittelalterlichen Theologen verlegen unbedenklich den Himmel in die lichte Region der Sterne, oder in die den Sternenhimmel zunächst umgebende Sphäre, in das sog. Empyreum [1]).

---

thea, welche dem Theophilus durch einen Engel aus dem himmlischen Paradiesgarten ein Körblein voller Blumen und Früchte geschickt habe, durch deren Anblick er so erfreut wurde, daß er ein Christ geworden und sein Leben um Christi willen dargegeben habe. Wir lesen auch in dem Leben des h. Didacus, daß, als er vor seinem Tode von einer Verzückung zu sich kam, er laut gerufen habe: „O was für Blumen hat das Paradies! O was für Blumen hat das Paradies!" Endlich lesen wir in vielen wahrhaften Geschichten, daß viele in das Paradies verzückt worden seien, welche hernach erzählt haben, was für anmuthige Wiesen, Gärten und Blumen sie gesehen hätten, von denen einige von lauter Gold, andere von Silber, wieder andere von Edelgestein, aber dennoch so weich gewesen wären, daß, wenn man sich darauf gesetzt, sie sich sanft niedergebeugt, und wenn man wieder aufgestanden, sich selbst wieder aufgerichtet hätten. Diese himmlischen Blumen seien nicht verwelklich, wie unsere irdischen Blumen, sondern unvergleichlich köstlicher, schöner, lieblicher und wohlriechender, welche in Ewigkeit nicht verwelken, noch abfallen werden." — Vgl. auch Keel, Die jenseitige Welt. III. Band. S. 165 ff.; ebenso „Blüthen" S. 155.

1) Dürfen wie eine kühne Hypothese machen, so möchten wir am liebsten an das geheimnißvolle dunkele Centrum denken, um welches nach Lehre man=

2. Himmel und Erde werden nach dem großen Brande aus Trümmern und Asche wiedererstehen und zwar in verjüngter, in herrlich verklärter Gestalt. So verkündet es der Prophet des alten, so der des neuen Bundes: „Siehe, ich mache alles neu;" „ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde [1])." — Worin die neue Gestalt des Himmels, d. h. des Sternenhimmels, bestehen wird, läßt sich so leicht nicht sagen. Die Scholastik meint, zunächst werde der Sternenhimmel seine Bewegung gänzlich einstellen, um fortan in ewiger Ruhe zu beharren. Denn jene Bewegung diene der Entstehung, der Entwickelung des organischen Lebens hier auf Erden, und sie sei also nach Erreichung dieses Zweckes fortan überflüssig [2]). — Wir geben zu, daß durch göttliche Macht ein solcher Zustand des gestirnten Himmels möglich ist, finden aber die scholastische Vorstellung wenig convenient. Wir meinen, auch für die körperliche Welt bestehe die letzte Vollendung einmal selbstredend in der Vollendung ihres Seins, so daß kein Körper mehr vergeht, und auch kein neuer mehr entsteht; dann aber vor allem in einer entsprechenden Thätigkeit, d. h. in entsprechender Bewegung. Und eben unter diesem Gesichtspunkte erscheint diese Bewegung durchaus nicht überflüssig, mag sie auch dem vorgenannten, von der Scholastik betonten Zwecke ferner nicht mehr dienen. Die Großartigkeit und Majestät seiner Bewegung steigert die erhabene Schönheit des Himmels und macht ihn um so geeigneter, Gott zu preisen und das Auge des seligen Beschauers zu entzücken. — Der weitere scholastische Gedanke aber, daß die Himmelskörper im Zustande der Verherrlichung in unvergleichlich großartigem Lichte erstrahlen werden, ist ohne Zweifel ganz begründet, und der

---

cher Astronomen (Secchi u. A.) das ganze Universum kreist. So würde der Himmel im Gegensatz zur Erde nicht bloß der moralische, sondern auch der astronomische oder physische Mittelpunkt der ganzen Schöpfung sein. Es kommt allerdings darauf an, was wir nicht hinlänglich beurtheilen können, ob unter dem dritten Himmel (II Cor. 12, 2) wirklich die himmlische Wohnstätte selbst zu verstehen ist, und ob die heilige Schrift, wie die Exegeten vielfach annehmen, mit diesem dritten Himmel in der That auf die über dem Wolken- und Sternenhimmel liegende dritte Region hinweist. Vgl. Bisping zu I Cor. 12, 2. Wäre das der Fall, und man könnte zur Bestätigung auch wohl auf Eph. 4, 10 hinweisen, so würde freilich am Empyreum festzuhalten sein.

1) Apoc. 21, 5; — Isai. 65, 17.

2) Suppl. q. 91. a. 2. — *Suarez,* T. 15, Disp. 58. sect. 1 sq.

Prophet des alten und neuen Bundes erklärt ja selbst: „Das Licht des Mondes wird sein, wie das der Sonne und das Licht der Sonne siebenfach, wie das Licht von sieben Tagen zumal [1])." Der Anblick dieses neuen Himmels in seinem flammenden Lichte, in seinem wundersamen Farbenschmelz wird wonnevoll, entzückend sein; ihn näher auszumalen ist uns leider nicht gegeben.

3. Wir wenden also jetzt unsere Aufmerksamkeit der neuen Erde zu, deren Zukunft unser Interesse um so mehr erregt, als mancherlei Bande uns mit ihr verknüpfen. Von ihr ward unser Leib genommen, sie trug uns, sie beherbergte uns, ernährte uns, sie bot uns tausend Mittel zum Heile unserer Seele; auf ihr ward unser ganzes Heil vollbracht, sie war der Kampfplatz, auf welchem wir den Sieg, die Krone, den Himmel uns erwarben. Und weil sie mitgewirkt hat an unserem Heile, wird sie auch Antheil haben an unserer Herrlichkeit; und wie sie verflucht ward um der Menschen willen, so wird sie auch gesegnet sein um Christi und der Seligen willen. „Da weiterhin nach Apok. 21, 1 ff., bemerkt Oswald, die erneuete Erde ohne Zweifel bestimmt ist, auch fürder noch, wenngleich nicht ausschließlich der Wohnplatz der Seligen zu sein, so ist auch einleuchtend, daß sie eine dem Wesen und Leben verklärter Menschen zustehende Beschaffenheit angenommen haben muß [2])." Welches also wird der Zustand der verklärten Erde sein?

Die Theologen pflegen bei Besprechung dieses Punktes die Frage aufzuwerfen, ob sich auf der verklärten Erde organisches Leben wiederfinden werde, und auch wir gehen, wenigstens kurz, auf diese Frage ein, nicht weil wir sie zu entscheiden hoffen dürfen, sondern weil wir so Gelegenheit finden, das zu sagen, was sich über die Zukunft unseres Erdkörpers einigermaßen sagen läßt.

Indem wir unsere These, daß die verklärte Erde mit organischen Wesen, mit Pflanzen und Thieren geschmückt sein werde,

---

1) Isai. 30, 26.

2) Esch. 4. Aufl. S. 396. — Die Stelle Apoc. 21, 2 lautet: Et ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de coelo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo. — Will man diese Worte überhaupt auch auf die verklärte Erde beziehen, so wird man aus ihnen doch schwerlich etwas mehr, als einen vorübergehenden Aufenthalt der Seligen herleiten können, nicht aber einen dauernden, wie es allem Anscheine nach von Keel geschieht. Vgl. III. Band, S. 185 ff.

an die Spitze stellen, treten wir sofort so ziemlich mit der gesammten Scholastik in Widerspruch, welche die sämmtlichen unvernünftigen Organismen von der neuen Ordnung der Dinge ausschließt [1]). Hören wir also zunächst die Gründe, welche insbesondere der h. Thomas gegen unsere These beibringt; es sind im wesentlichen dieselben, welche von allen Vertretern seiner Sentenz aufgeführt zu werden pflegen.

Der erste Grund, den der heilige Lehrer im Commentare zum Lombarden, bez. im Supplemente a. a. O. angibt, lautet dahin, daß die rein materiellen Formen der organischen Wesen beim Tode dieser Wesen zerstört würden, und daß dieselben folglich in numerischer Identität nicht wiederhergestellt werden könnten [2]). — Allein selbst den Fall gesetzt, daß die Prämisse des h. Thomas richtig wäre, so würde dieses nichts verschlagen. Denn die Wiederherstellung der Individuen ist aus keinem Grunde geboten, und die Wiederherstellung der Arten würde für den Zweck der neuen Schöpfung vollständig ausreichend sein. Auch steht der Annahme nichts im Wege, bemerken wir nebenbei, daß möglicherweise einzelne Species der jetzt lebenden organischen Wesen von der neuen Erde ausgeschlossen bleiben, wofern sie sich für die neue Ordnung der Dinge weniger schicken sollten; auch sogar gegen die Schöpfung einzelner neuer Arten dürfte wenig einzuwenden sein. — Aber selbst die Voraussetzung des h. Thomas in seinem älteren Werke ist nicht zutreffend; und Suarez citirt den heiligen Lehrer für die entgegengesetzte Ansicht, von welcher er obendrein bemerkt, sie sei die sententia communis fast aller Theologen [3]).

Wenn der Zweck aufgehört hat, bemerkt an zweiter Stelle der h. Thomas, dann muß auch das Mittel wegfallen, welches dem

---

1) Suppl. q. 91. a. 5; — cf. 4. c. gent. c. 97. — *Suarez* l. c. sect. 3. — Ebenso die neueren Theologen z. B. Knoll, Oswald, Jungmann, Hurter. — Vgl. unseren Artikel im Mainzer Katholik. 1877. II. 2. Heft. S. 135 ff. —

2) Si plantae et animalia remanebunt, — — oportebit etiam animalia bruta, quae prius fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent, quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. l. c.

3) Per divinam potentiam non solum hominis resurrectio, sed cuiuscumque alterius individui reparatio possibilis est. Haec est communis sententia fere omnium theologorum. l. c. Disp. 44. sect. 6. n. 9.

Zwecke diente. Nun aber dienen Pflanzen und Thiere zur Erhaltung unseres leiblichen Lebens, und da wir im jenseitigen Leben keiner Speise mehr bedürfen, so werden Pflanzen und Thiere, weil beide zwecklos, ein Ende nehmen [1]). — Zur Entgegnung machen wir zunächst auf dasjenige aufmerksam, was der heilige Lehrer selbst kurz vorher über den Fortbestand und die Verklärung der körperlichen Dinge überhaupt bemerkte. Die Dinge haben, führt er aus, den doppelten Zweck, einmal der Erhaltung des leiblichen Lebens zu dienen, dann aber zur Erkenntniß ihres Schöpfers hinzuführen. Der verklärte Leib nun, weil unverweslich, bedarf der Dinge zu seiner Erhaltung ferner nicht; auch die höhere Erkenntniß bedarf derselben fürder nicht. Denn sie schaut den Schöpfer unmittelbar von Angesicht zu Angesicht. Indessen auch dem körperlichen Auge soll aus Gott und seiner Betrachtung entsprechende Tröstung werden. Und deßhalb offenbart Gott seine Majestät in den sichtbaren körperlichen Dingen; nicht bloß im glorreichen Leibe Christi und den verklärten Leibern der Seligen, sondern auch in den übrigen körperlichen Dingen dieser Welt. Und eben darum geziemt es sich, daß auch diese letzteren erneuert und vollendet werden, um in noch höherem Maße, als es jetzt geschieht, Gottes Größe und Herrlichkeit zu manifestiren [2]). — Wir machen ferner auch auf dasjenige aufmerksam, was der heilige Lehrer bei einer anderen Gelegenheit über den Fortbestand gewisser menschlicher Leibesorgane im auferstandenen Leibe sagt. Ihr nächster Zweck geht freilich dahin, bemerkt er, den Functionen des vegetativen Lebens zu dienen. Wenn nun aber auch im Jenseits diese Functionen aufhören, so folgt daraus noch nicht, daß diese Organe zwecklos sind. Sie haben dann die Aufgabe, den menschlichen Organismus zu completiren und zur Verherrlichung des Schöpfers beizutragen [3]). — Alles dieses nun dürfte sich doch auch auf unseren Fall anwenden lassen. Der Zweck des organischen Lebens geht nicht allein dahin, zur Nahrung und Kleidung des Menschen zu dienen, sondern es bildet zugleich einen Theil und zwar den vorzüglichsten im großen und schönen, harmonisch gegliederten Organismus der Natur.

---

1) Cessante fine cessare debet id, quod est ad finem. Sed animalia et plantae facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam. — Ergo cessante vita hominis animali debent cessare animalia et plantae. l. c.

2) Suppl. q. 91. a. 1.

3) Suppl. q. 80. a. 1. ad 1.

Und wie also die organische Welt im gegenwärtigen Leben in ganz vorzüglicher Weise zur Verherrlichung des Schöpfers und der geistigen Erhebung der vernünftigen Creaturen diente, so wird sie im zukünftigen Leben, nachdem sie in der Verklärung ihre ideale Vollendung empfangen, dieser Aufgabe in noch viel höherem Grade gewachsen sein.

Das dritte Argument des h. Thomas lautet folgendermaßen: Die Schöpfung wird um des Menschen willen erneuert werden, und darum geziemt es sich, daß die neue Schöpfung dem Zustande des erneuerten Menschen möglichst conform sei. Nun aber wird der erneuerte Mensch unverweslich sein, und folglich wird es auch die Schöpfung sein. Daraus folgt, daß in der neuen Schöpfung nur dasjenige Bestand und Dauer haben wird, was von Hause aus eine gewisse Hinordnung zur Unverweslichkeit besitzt. Und das sind (abgesehen von den Himmelskörpern, die laut scholastischer Vorstellung ihrer Natur nach einfach, unzerstörbar sind) einmal die Menschenleiber, die durch die unsterbliche Seele eine Hinordnung zur unvergänglichen Dauer haben; dann die einfachen Elemente, die, wie die Himmelskörper, ihrer einfachen Natur wegen durch natürliche Kraft unzerstörbar sind. Alle zusammengesetzten Körper also, die Thiere und Pflanzen, ebenso alle gemischten unorganischen Körper werden in der neuen Schöpfung keine Stelle haben [1]).

Diesem letzten Argumente des h. Thomas gegenüber räumen wir ein, daß in der Zusammensetzung des organischen Körpers ohne Frage eine Hinordnung zur Vergänglichkeit gegeben ist. Es ist ebenfalls wahr, daß wir eine Hinordnung dieser Art im einfachen Elemente nicht erblicken. Das einfache Element ist eben in einem solchen

1) Cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet, quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit et statum perpetuae quietis. — Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abiecta omni corruptione perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit, nisi quod habeat ordinem ad incorruptionem. Huiusmodi autem sunt corpora coelestia, elementa et homines. — Animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea, quae dicta sunt. Suppl. q. 91. a. 5.

Grade unvollkommen, daß es keine weiteren Vollkommenheiten verlieren, sondern nur noch vernichtet werden kann. Darin würde also seine Hinordnung zur Unvergänglichkeit bestehen, daß es in Folge einer Beschaffenheit, die mit seiner unvollkommenen Natur wesentlich zusammenhängt, auf natürlichem Wege nicht vernichtet werden kann. Kann aber das ein berechtigtes Kriterium sein, nach welchem wir über den Fortbestand und Nichtfortbestand der Dinge aburtheilen dürfen? — Die organischen Wesen erfreuen sich einer solchen Hinordnung zur Unvergänglichkeit allerdings nicht; aber darum kann unter anderen Gesichtspunkten auch in ihnen eine Hinordnung zu unsterblichem Leben recht wohl gefunden werden. — Die Schöpfung in ihrer Totalität ist doch ohne Frage zur Unvergänglichkeit berufen. Nun aber bildet die niedere organische Welt mindestens einen integrirenden Theil im Schöpfungsganzen, ein Glied im Schöpfungsorganismus, einen Ton in der Schöpfungsharmonie, der schwerlich fehlen dürfte. Außerdem besitzen die organischen Wesen eine höher angelegte, wesentlich vollkommenere Natur, als das todte, starre Element. Und eben hierin scheint uns ein Kriterium von ungleich größerer Berechtigung gegeben zu sein, wenn man überhaupt ein solches aufstellen will, in dem Maße der Vollkommenheit nämlich, welches in der Natur eines Wesens eingeschlossen ist. Denn je höher diese Vollkommenheit ist, desto geeigneter erscheint das Wesen, die Erde zu schmücken, die geschaffenen Geister zu erheben und zu beglücken, Gottes Ruhm zu mehren; desto geeigneter und würdiger ist es, in der vollendeten Schöpfung eine Stelle einzunehmen; desto mehr scheint es zur Unvergänglichkeit hingeordnet und berufen.

Bekanntlich nahm die Scholastik nur vier angeblich einfache Elemente an: Wasser, Feuer, Luft und Erde; und das Bild, welches sie hiernach von der verklärten Erde entwarf, gestaltet sich zufolge der Darstellung des h. Thomas und des Suarez a. a. O. ungefähr folgendermaßen: Das Wasser, von aller fremden Beimischung gereinigt, wird dem reinen Krystalle gleichen; das Feuer wird zum Theile in die Hölle zurückweichen, zum Theile aber wird es, in gereinigter Form, in die höheren Lichtregionen emporsteigen, um dort zweckmäßige Verwendung zu finden; die Luft wird ebenfalls gereinigt in wunderbarer Klarheit den Erdball umgeben; die Erde wird durchsichtig sein, wie das feinste Glas, nur nicht ihr innerster Kern, die Hölle. Außerdem wird ein liebliches, glorioses Licht den Erdkörper

verklären; über ihm wird sich ein reiner, stets wolkenloser Himmel ausspannen, an dem, gleicher Weise von Glorienlicht umflossen, Sonne Mond und Sterne prangen.

Wenn wir nun die Scholastik durch die Resultate der neueren Wissenschaft corrigiren, welche Gestalt der Erde würde sich dann, den Principien des h. Thomas zufolge, ergeben? — Da nur die einfachen Elemente auf der neuen Erde Bestand haben werden, so würde zunächst alles Wasser vom Erdboden verschwinden müssen, um sich in die beiden Gase, in Wasserstoff und Sauerstoff, aufzulösen. Das Feuer würde erst recht verschwinden müssen; denn es ist gar kein Element, sondern ein chemisch-materieller Prozeß. Die Luft freilich könnte bestehen bleiben, da sie keine chemische Verbindung, sondern bloß ein Gemenge verschiedener einfacher Elemente ist. Es bliebe dann noch der feste Erdkörper übrig, in welchem sich alles auflösen müßte, was zusammengesetzter Natur ist. Nun ist aber in der festen Erdrinde so ziemlich alles ein Product chemischer Zusammensetzung, und folglich würden im Großen und Ganzen sich alle Bildungen auflösen müssen, aus denen jetzt unsere Erde besteht, und es würden alsdann die 65 bis 70 einfachen Elemente hervortreten, aus denen sie zusammengesetzt sein mag.

Man sieht, daß die Theorie des h. Thomas zu Consequenzen führt, von denen der heilige Lehrer keine Ahnung hatte, und daß eine Bildung und Zusammensetzung der neuen Erde resultirt, an welche er ebenfalls nicht gedacht hat. Dennoch ließe sich vom Standpunkte der Naturwissenschaft die Theorie noch immer festhalten. Denn durch göttliche Macht könnten ja alle Elemente in die Krystallform hinübergeführt werden, und durch eine angemessene Verbindung und Gruppirung derselben würde zwar nicht jenes Bild der Erde erscheinen, wie es die Scholastik sich gedacht, aber doch immerhin ein Bild, reich und prächtig genug. — Indessen welche Gründe hat die Scholastik für diese ihre Auffassung? — Die speculative Beweisführung haben wir erwogen, und sie hat sich, so viel uns scheinen will, als stichhaltig nicht erprobt [1]). An einer positiven Begründung aus Schrift und Vätern aber fehlt es gänzlich [2]). Und so tragen

1) Noch einige minder wichtige Gründe bringt Oswald, aber ihre Beweiskraft will uns nicht genügen. Vgl. Katholik, a. a. O., S. 151 f.

2) Oswald glaubt auch einige positive Momente beibringen zu können; indessen auch ihre Beweiskraft vermögen wir nicht einzusehen. Kathol. a. a. O. S. 153 ff.

wir kein Bedenken, für die entgegengesetzte Theorie — freilich mit aller Bescheidenheit — einzutreten, um so mehr, als es an gewichtigen Gründen zu ihrer Empfehlung nicht zu fehlen scheint.

4. Wie also stellt sich zunächst das philosophisch-theologische Denken unserer Frage gegenüber? — Die vernunftlose Creatur, so argumentiren wir ganz einfach, ist zur Verherrlichung Gottes geschaffen und nicht minder zur Beseligung der vernünftigen Geschöpfe. Je vollkommener also die Creatur ist, desto vollkommener entspricht sie diesem ihrem doppelten Zwecke. Und folglich empfiehlt sich vom speculativen Standpunkte aus die Annahme ganz enschieden, daß die vollkommensten Bildungen der jetzigen Natur, die organischen, am allerwenigsten von der neuen Ordnung der Dinge werden ausgeschlossen sein.

Aber würde das organische Leben auch in sich selber möglich sein? — Tod und Verwesung würden selbstredend keine Stelle mehr finden, und die neue organische Natur würde an der Incorruptibilität der auferstandenen Menschenleiber participiren. Pflanzen und Thiere würden der Nahrung nicht mehr bedürfen, sie würden leben, ohne zu vegetiren; sie würden die Fülle ihrer Lebenskraft analog dem verklärten Menschenleibe in der Circulation ihrer Säfte, in ihren Bewegungen und Thätigkeiten, vor allem aber dadurch zeigen, daß ihr Leben sich selber trüge und erhielte, ohne einer Stütze von außen zu bedürfen. Auch die Fortpflanzung würde natürlich ausgeschlossen sein. Der Entwickelungsstufe nach würde alles, wie es auch in der verklärten Menschenwelt der Fall sein wird, auf dem Standpunkte der organischen Vollendung stehen, was speciell für die Pflanzenwelt die Zeit der Blüthe wäre. Die ganze Pflanzen- und Thierwelt würde dann vielleicht auch noch, wie die übrige Schöpfung, in gewisser Weise an der claritas der Menschenleiber participiren können [1]). — Gewiß! alles dieses würde als naturgemäße Folgerung mit einer Wiederherstellung der Pflanzen- und Thierwelt gegeben sein. Aber liegt denn hierin irgend eine Schwierigkeit? Sehen wir alles dieses nicht im verklärten Menschenleibe vorgebildet? Und weisen nicht im Anschlusse an

---

1) Der h. Thomas bemerkt: Dicendum, quod corpus coeli et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa, inquantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum. Suppl. q. 83. a. 4.

die heilige Schrift die Väter wieder und wieder gerade auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes hin, um so die Möglichkeit einer Verklärung auch der Natur darzuthun und zugleich auch die Weise derselben zu verdeutlichen? — Eine neue Erde ohne jedwedes organische Leben will sich uns vom speculativen Standpunkte durchaus nicht anempfehlen. Denn sie würde, so vollkommen in ihrer Art sie sonst auch wäre, gleichwohl auf einer specifisch tieferen Stufe stehen, als die gegenwärtige. Und doch haben wir uns die neue Erde und die neue Natur als die Vollendung der jetzigen zu denken. Wo aber ist diese höhere Vollendung, wenn gerade die schönsten, reichsten und vollkommensten Reiche der Natur, die Reiche der lebendigen, organischen Wesen, die vor allem geeignet sind, dem Geiste Gottes Größe zu zeigen und das Herz zum Preise des Schöpfers einzuladen, aus der großen und schönen Harmonie der Natur ausgeschieden werden, um ewigem Tode anheimzufallen; und wenn alles zur leblosen, unorganischen Masse wird, die, wie sie auch schillern und gleißen mag, doch nur eine starre und todte Masse ist. Nur der Stoff als solcher wäre jetzt vollendet, von einer letzten Vollendung der Erde aber könnte keine Rede sein. — Nach unserer Vorstellung also, mit welcher wir die Ideen der alten Schule übrigens gern verbinden, würde sich dann etwa folgendes Bild der verklärten Erde ergeben müssen: Eine Erde, prangend von edlem Gestein und von edlen Metallen, geschmückt mit Perlen und funkelnden Krystallen, durchzogen von silberhellen Wasserbronnen; als Mittelpunkt und Krone des Ganzen die ganze Pracht einer bezaubernd schönen organischen Natur, die in anmuthigem und mannigfaltigem Wechsel sich zu den wunderlieblichsten Landschaften gruppirt; darüber ausgegossen die unbeschreibliche Glorie der übernatürlichen Verklärung.

Stellen wir uns jetzt auf den Standpunkt der heiligen Schrift, so weist der h. Paulus im Römerbriefe auf die Vergänglichkeit und auf das Verderben (vanitas, φθορά) hin, dem die ganze Natur um der Sünde willen unterworfen ward; er sagt es uns, wie die ganze, leblose und lebendige Natur (πᾶσα ἡ κτίσις) seufze und in Wehen liege, und wie sie sehnsüchtig den Tag erwarte, wo auch sie in die Freiheit der Kinder Gottes eingehen wird[1]). Sollte diese Hoffnung der Natur ein eitles Truggebilde sein? — Die Gestalt (τὸ σχῆμα),

---

1) Rom. 8, 20 sqq. — Vgl. dazu Bisping.

also die äußere Beschaffenheit dieser Erde, wird vergehen, antwortet der h. Apostel [1]). Der neutestamentliche Prophet aber, und mit ihm der alttestamentliche, lassen uns Gottes Stimme vernehmen: „Siehe, ich mache alles neu [2]).“ Der h. Petrus endlich fügt hinzu, daß der Himmel Jesum Christum aufnehmen mußte bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott geredet habe durch den Mund seiner heiligen Propheten von Alters her [3]). Wie aber schildern diese Propheten den Zustand der Erde nach der allgemeinen Wiederherstellung? — „Dann wohnt der Wolf beim Lamme und der Pardel lagert sich zum Böckchen; Kalb, Löwe und Schaf weiden zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Das Kalb weidet mit dem Bären; ihre Jungen liegen ruhig beisammen. Der Säugling spielt mit Lust am Loche der Otter und in die Höhle des Basilisken streckt der kaum Entwöhnte seine Hand [4]).“ — Mögen hier auch einzelne Details der poetischen Schilderung angehören, der Grundgedanke des Propheten geht doch offenbar dahin, uns ein Bild der Natur und der Schöpfung zu entwerfen, wie sie dereinstens sein werden, nachdem auch sie, von Fluch und Sünde befreit, in die Erlösung eingegangen.

Die heiligen Väter ergehen sich, soweit sie auf unseren Gegenstand zu sprechen kommen, genau in denselben Ausdrücken und Wendungen, denen wir in der heiligen Schrift begegneten. Die ganze Natur, so sagen sie, und alle ihre Bildungen seufzen der Erlösung entgegen; und diese Erlösung wird thatsächlich eintreten. Alles wird von Sünde und Verderben befreit und gereinigt, alles wird erneuert und neu geschaffen werden. Daß Theile der Schöpfung einer definitiven Vernichtung, oder daß gar ganze Reiche der Natur, und zwar die bedeutungsvollsten, die Pflanzen- und die Thierwelt, ewigem Verderben geweiht seien, davon findet sich bei den heiligen Vätern auch nicht die leiseste Andeutung [5]).

Betrachten wir alle diese Aeußerungen der biblischen und kirchlichen Schriftsteller zusammengenommen vorurtheilsfrei und unbefangen, so dürfte die Idee, die in ihnen ausgesprochen, keine andere,

---

1) I Cor. 7, 31.
2) Apoc. 21, 5; Isai. 43, 19; cf. II Cor. 5, 17.
3) Act. 3, 19 sqq. Vgl. Eph. 1, 10.
4) Isai. 11, 6 sqq. cf. 65, 17 sqq.
5) Vgl. Katholik a. a. O. S. 139 ff.

als diese sein: Die Vollendung der Dinge wird nicht in einer bloßen Vollendung des Stoffes (Krystallisirung), sondern in einer Vollendung der Erde bestehen, mit allem, was auf ihr ist. Alle Theile und Reiche der Natur sehnen sich nach Erlösung und Vollendung und werden sie zu ihrer Zeit empfangen. Nicht die Substanz der bestehenden Dinge, sondern nur ihre äußere Gestalt wird verändert und erneuert werden. Der Zweck der Erlösung und Vollendung geht nicht dahin, etwas von dem Bestehenden zu vernichten, sondern dahin, alles vom Verderben der Sünde zu reinigen und zu befreien; alles durch eine allgemeine Wiedergeburt umzugestalten und zu erneuern, damit alles das, was ursprünglich vom Schöpfer sehr gut und zum Theil in paradiesisch-idealer Schönheit erschaffen ward, wiederhergestellt und seiner letzten Vollendung entgegengeführt werde. So viel erscheint zweifellos, daß nur Gründe der gewichtigsten Art uns bestimmen dürfen, von diesem so einfachen und natürlichen Sinn der heiligen Schrift sowie der heiligen Väter uns zu entfernen.

Suarez bemerkt, daß die Sentenz, welche auf den Fortbestand des organischen Lebens laute, in der heiligen Schrift sowohl, als auch in der theologischen Speculation bedeutende Empfehlung finde. Indessen dürfe man doch füglich nicht von der entgegengesetzten Lehre abweichen, da sie die gewöhnliche bei den Theologen sei. Allein dieser Standpunkt des Suarez erscheint uns doch mehr pietätsvoll, als richtig. Wir haben, wie wir glauben, hinlängliche positive und speculative Gründe für unsere Ansicht beigebracht; wir haben die Unhaltbarkeit der scholastischen Gegengründe nachgewiesen. Und da die Scholastik ihre Theorie in keiner Weise als eine Sache des Glaubens betrachtet und nachweist, sondern lediglich als eine theologisch-philosophische Meinung, so dürfte ihre Auctorität in diesem Stücke nicht weiter gehen, als die Beweiskraft ihrer Gründe. Und so stehen wir nicht an, in diesem Punkte der Auffassung des h. Anselmus beizupflichten [1]), der in Uebereinstimmung mit einigen andern von Wilhelm von Paris citirten Theologen die Bemerkung macht, die Erde, die einst in ihrem Schooße den Leib des Herrn getragen, werde ganz zum Paradiese werden; und weil sie mit dem Blute der Heiligen

---

1) Vgl. *Suarez,* l. c. Disp. 58. sect. 3. n. 5.

geröthet worden, so werde sie in alle Ewigkeit mit duftigen und unverwelklichen Blumen, mit Rosen und mit Veilchen prangen.

Blicken wir nun zum Schlusse noch einmal auf das Ganze zurück, so wird uns nur noch klarer, was wir in der Vorrede geschrieben haben, daß Mangelhaftigkeit der Grundzug unseres Büchleins sei, und es will uns fast bedünken, als hätten wir umsonst gearbeitet. Aber wir haben vielleicht dennoch einiges erreicht und haben von neuem den Beweis gebracht, wie wahr es ist, was geschrieben steht: Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Wir schließen mit dem innig frommen Gebete des heiligen Lehrers:

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud, quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloriae. Amen.